

La indignación en *Leviatán*

Un movimiento sobre los límites jurídicos de lo posible



Di Rocco, Ana Catalina

Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 12/06/2023. Aceptado el 07/07/2023

Resumen

A más de 300 años de la primera edición del *Leviatán*, las lecturas acerca de las pasiones allí descritas deben realizarse teniendo en cuenta cambios históricos, políticos y discursivos. Aún así, continúa siendo posible hacer un rastreo conceptual de algunas de las pasiones aquí tratadas, sobre todo de las que en la actualidad participan con efervescencia de la vida pública. ¿Qué valor podemos rescatar de ellas a más de 300 años? Al consistir la presente obra de un tratado de filosofía política sobre los orígenes y desarrollos del pacto social, es posible comprender estas pasiones, en principio, desde sus valores contractuales. Cada una de ellas representa un valor en la relación con los otros, formas de ser y de estar en el mundo de los propios sujetos en contrato.

Reflexionamos con especificidad aquí sobre la indignación, sobre su potencial político y jurídico para contornear los bordes del contrato, pero también sobre su potencial hermenéutico, habilitando otros modos de recorrer la lectura a través de la pregunta por las injusticias, los mecanismos de devolución legítimos ante ellas exigidos y el uso de la violencia racionalizada.

Palabras clave: Contrato, indignación, injusticias, representación, violencia

The indignation in *Leviathan*. A movement about the juridical limits of possibility

Abstract

More than 300 years after the first edition of *Leviathan*, the passions described there ought to be read in consideration of historical, political and discursive changes. Even so, it is still possible to make a conceptual tracing of some of the passions discussed here, especially those that currently participate with effervescence in public life. What senses can we rescue from them more than 300 years after their publication? As the present essay consists in a treatise of political philosophy about the origins



and developments of the social pact, it is possible to understand these passions, in principle, from the viewpoint of their contractual values. Each of them represents a value in the relationship with others, ways of being in the world of subjects themselves in contract.

We specifically think here about indignation (outrage), about its political and juridical potential to contour the contract boundaries, but also about its hermeneutic potential, enabling other ways of reading through the question of injustices, the legitimate mechanisms of return demanded in the face of them and the use of rationalized violence.

Keywords: Contract, indignation, injustices, representation, violence

I. El valor jurídico de la indignación

A más de 300 años de la primera edición de *Leviatán*, las lecturas acerca de las pasiones allí descritas deben realizarse teniendo en cuenta cambios históricos, políticos y discursivos. Aún así, continúa siendo posible hacer un rastreo conceptual de algunas de las pasiones aquí tratadas, sobre todo de las que en la actualidad participan con efervescencia de la vida pública. Pero, ¿qué valor podemos rescatar de ellas a más de 300 años de su escritura? Al consistir la presente obra de un tratado de filosofía política sobre los orígenes y desarrollos del pacto social, es posible comprender estas pasiones, en principio, desde sus valores contractuales. Cada una de ellas representa un valor en la relación con los otros, formas de ser y de estar en el mundo de los propios sujetos en contrato.

Una de estas pasiones se coloca en estrecha relación con las injusticias y sobre los bordes del contrato devela algo de su carácter doble: voluntario y, a la vez, obligatorio. Pensar las injusticias desde la indignación, permite introducirnos a esta teoría por sus márgenes, por aquellos lugares donde el contrato se rompe o parece romperse y preguntarnos por la especificidad de la agencia que se construye en esos momentos. No es una lectura lineal, es una lectura que comienza en lo que se nombra comúnmente como indignación, para dirigirse a aquello que los sujetos en contrato conciben como injusto, reflexionando sobre las condiciones en que esta moción cobra valor colectivo.

Este afecto jurídico se intruye por los bordes del contrato, abriendo interrogantes sobre la movilidad de dichos bordes y los modos en que son reconstruidos. Asimismo, la indignación, cuando es multitudinaria, tiene el potencial para autorizar al soberano en la ejecución de los castigos más severos (Hobbes, 2013: 239), pero también para arrastrar a los contratantes “no sólo contra los actores y autores de la injusticia, sino contra todo el poder que parece protegerlos” (Hobbes, 2013: 239). A partir de ello, nos preguntamos por la agencia política y afectiva de una multitud que es capaz tanto de autorizar el uso de la violencia pública y racionalizada, como de limitar e, incluso, mover la sede del poder soberano.

Ahora bien, a más de 300 años de la redacción de *Leviatán*, la indignación sigue nombrando. De manera que, si nos remitimos a una exégesis literal de este tratado, estos interrogantes quedarán meramente anclados a subjetividades muy exclusivas (sin ir demasiado lejos, todos los contratantes del *Leviatán* son nominalmente hombres).¹ Al mismo tiempo, en el *Leviatán*, no todos están capacitados para participar del contrato. Debido a que “es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no

¹ Si bien para Hobbes, en Estado de Naturaleza hombres y mujeres son iguales, tendencialmente son los hombres, padres de familia, quienes participan del pacto. Las lecturas feministas sobre esta teoría contractualista tienen por objetivo principal comprender los motivos por los cuales se pasa de una situación de igualdad originaria a una predominantemente patriarcal (Hirschmann, 2012)

comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho” (Hobbes, 2013: 97), Hobbes traza fronteras culturales, intelectuales y ontológicas entre aquellos que tienen capacidad para participar de aquellos que no la tienen.

Entonces, si el interés es iluminar a una amplia variedad de movimientos políticos que se reconocen o son reconocidos bajo esta matriz afectiva de sentido, interrogarnos por la agencia afectiva que se produce en los bordes del contrato, acarrea la necesidad de problematizar los modos en que podemos recuperar estas claves de lectura. De esta manera, con el objetivo de hacer foco sobre una pluralidad de subjetividades en contrato que en la actualidad sienten, encarnan y actúan la indignación, debemos anclarnos en una epistemología crítica que amplifique la noción de lo jurídico y los modos de participación de los contratantes.

Para ello, en primer lugar, partimos de la premisa hobbesiana sobre la contingencia contractual: la definición de Hobbes del contrato social como “algo venidero que se juzga como posible” (2013: 97). Plantear la contingencia histórica y cultural del contrato nos permite aquí trascender su sentido netamente formalista, rompiendo con una tendencia absolutista a la hora de configurar los vínculos entre el poder y la representación. De esta manera, en lugar de obturar el análisis a una forma de contrato exclusivamente moderna y generizada, interpretamos la indignación dentro de límites de posibilidad móviles y contingentes.

Al mismo tiempo, en la búsqueda por ampliar estos horizontes hermenéuticos, comparamos la forma del contrato en el *Leviatán* –el pacto o convenio– con la forma contractual propuesta en el ensayo etnológico de Marcel Mauss (2010) sobre el don, revisando particularmente el concepto generizado de contratante-hombre y los pilares morales, afectivos y políticos que fundamentan su actuación en el contrato.

Por su parte, para repensar la diversidad en los mecanismos de devolución ante las injusticias, encontramos ciertas claves interpretativas del historiador legal francés Paul-Louis Huvelin (2019), específicamente en su análisis comparativo sobre sanciones sociales, con un énfasis especial en la inscripción de la magia en la técnica jurídica. A partir de las huellas –como él nombra– de la magia en el orden jurídico, repensamos la dirección incuestionable de la multitud indignada hacia la sanción pública y nos interrogamos sobre la eficacia simbólica del castigo.

A partir de éstas, pero también otras relaciones intertextuales, interseccionamos y diversificamos el archivo de la indignación, entendida en este artículo como un afecto jurídico en los bordes del contrato.

II. La indignación como moción voluntaria

Lo que comúnmente llamamos pasiones son para Thomas Hobbes el movimiento voluntario que sucede al interior del hombre. Según Hobbes, hay movimientos vitales que no necesitan de la imaginación. Estos movimientos se generan y continúan sin interrupción durante toda la vida. Sin embargo, también existen movimientos o mociones voluntarias que, a diferencia de los movimientos vitales, necesitan de la imaginación y “dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al dónde, de qué modo y qué” (Hobbes, 2013, 37). De las mociones voluntarias, Hobbes llama pasiones simples o placeres de la mente aquellas que “se engendran en la expectación que procede de la previsión del fin o de la consecuencia de las cosas” (Hobbes, 2013: 40).

Estas pasiones se presentan en la obra con un movimiento espacio-temporal específico y una dirección a través de las que se pueden visualizar relaciones de causalidad y contin-

gencia en relación a otras pasiones. Incluso, muchas de estas mociones voluntarias se desarrollan a partir de otras pasiones a las que se les une una idea, un evento o una intensidad. De esta manera, Hobbes establece relaciones específicas entre pasiones como aversión-temor-valor-cólera (2013: 40) o amor-amabilidad, amor-lujuria; amor-temor-celos (2013: 41), pusilanimidad/magnanimidad (2013: 41), entre otras.

Para el caso de la indignación, Hobbes nombra dicha pasión de la siguiente manera: “la ira por un gran daño hecho a otros, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente, indignación” (2013: 40). La indignación establece una relación de necesidad con la ira, ya que para sentir indignación necesariamente habría que sentir ira. Sin embargo, para que la ira se desarrolle como indignación debe unirse a la concepción injusta de un daño hecho a otros. La indignación establece, entonces, relaciones de causalidad con la ira, pero también de contingencia. Dado que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria (Hobbes, 2013: 37), de la imaginación dependerá discernir entre indignación e ira y, en definitiva, entre daño y daño injusto.

Sin embargo, ¿es necesario concebir la injusticia para poner en movimiento la indignación? Según Hobbes, las mociones no necesariamente dependen de su concepción, de hecho, “aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen” (2013: 37). Bajo este argumento, la indignación no necesariamente dependería de la concepción de injusticia, incluso podría moverse o crecer simplemente ante una causa externa a su propio espacio. Pero que la diferencia entre ira e indignación se centre alrededor del acto de distinción entre daño y daño injusto, centraliza la singularidad de la indignación en la noción de injusticia. De este modo, la indignación implicaría necesariamente cierto valor sobre lo injusto.

III. Indignación e injusticia

Pero, ¿por qué motivo un daño puede ser considerado como injusto? Para responder este interrogante, primero nos focalizamos sobre aquello que naturalmente se concibe como injusto.

En Hobbes, la injusticia parece estar en relación necesaria con el pacto social. Dice Hobbes, la injusticia constituye el incumplimiento del pacto y remite al hecho de “omitir voluntariamente aquello que en un principio voluntariamente se hubiera hecho” (Hobbes, 2013: 92). Asimismo, “donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por lo tanto, ninguna acción puede ser injusta” (Hobbes, 2013: 100). Por este motivo, la distinción entre acciones justas e injustas se circunscribe enteramente a la existencia de un pacto o convenio.

De este modo, el pacto parece delimitar un terreno de deliberación y expectativas, que no existe en esta supuesta condición antropológica previa. En esta condición previa, denominada por Hobbes (2013) como guerra de todos contra todos, cada hombre tiene derecho a todas las cosas, “incluso sobre el cuerpo de los demás” (2013: 91). Sobre este escenario pre-jurídico se plantea, entonces, la existencia de una agencia libre, que constantemente merodea sobre la conflictividad y la violencia de todos contra todos. Como en este escenario toda acción es posible y esperable, los hombres experimentan la incertidumbre con respecto al accionar de los otros, más específicamente en su capacidad o potencia para dar muerte.

Dice Hobbes que “dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación” (Hobbes, 2013: 87).

Es precisamente para asegurar y conservar la vida que los hombres entran en contrato, consintiendo a renunciar o transferir el derecho a todas las cosas en la medida que los demás hombres consientan lo mismo (Hobbes, 2013: 91). Entonces, para dar origen al contrato es necesario que los hombres renuncien o transfieran esta capacidad de libre agencia, el derecho a todas las cosas.

El contrato se inicia en la transferencia o renuncia, es decir, en la acción de dar voluntariamente. A partir de ello, el contrato conforma a dos sujetos en posiciones jurídicas y morales diferentes: quien transfirió –y obtuvo beneficio de ello– y quien accede a transferir. Para Hobbes, la forma contractual en donde estas transacciones están sometidas a un plazo de tiempo venidero, se denomina pacto o convenio. En el pacto o convenio, a quien ha de cumplir con su obligación en este plazo, se le otorga un crédito. De esta manera, sostiene Hobbes que quien cumple primero un contrato, inicia el contrato mediante su prestación y *merece* aquello que va a recibir en virtud de su cumplimiento, es decir, en virtud de haber iniciado el contrato y teniéndolo como algo debido (Hobbes, 2013: 95).

En lo que refiere a la obligación de cumplir entran en discusión interpretaciones de corte deontológico e interpretaciones de corte prudencial (Eggers, 2009). Las primeras afirmarían que el compromiso asumido por los contratantes a realizar u omitir determinadas acciones, se deriva necesariamente de un sentido de obligación moral absoluto e incondicional desde que tiene lugar el pacto mismo. Las lecturas prudentiales, en cambio, enfatizan en el hecho de que los contratantes no tienen impedimento alguno para romper sus acuerdos. El hecho de que no lo hagan involucra cuestiones de practicidad y eficacia. No hay un fundamento lógico primordial que confiera obligatoriedad a los pactos, sino múltiples motivos por los que efectivamente los contratantes cumplen.

Sin embargo, a partir de estas dos posiciones morales y jurídicas que prefiguró el pacto, quien inició la transferencia tiene la expectativa de recibir un beneficio, una expectativa que se constituye como el fundamento que da inicio al pacto, ya que “si los hombres advierten que su propósito ha de quedar frustrado, no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni, por consiguiente, de mutua ayuda, ni de reconciliación de un hombre con otro” (Hobbes, 2013: 106). De este modo, el pacto no podría iniciarse sin la expectativa de una mutua transferencia, expectativa que proviene de la confianza en el lazo contractual, cuya fuerza vincular tiene, en definitiva, causas múltiples y contingentes.

IV. Las injusticias y quebrantamiento del pacto

El pacto queda presentado, entonces, como un sistema de prestaciones y contraprestaciones que se desarrolla por la necesidad de seguridad colectiva y prospera en base a la expectativa de contraer obligaciones idénticas.

Sin embargo, dado que su adscripción es voluntaria, los hombres pueden incumplir el convenio y, de hecho, tienden a hacerlo. De este modo, la remisión contractual se configura como un escenario de posibilidad que constantemente merodea sobre el riesgo de retornar a esta condición bélica pre-jurídica.

² Eggers menciona, por ejemplo, el beneficio recibido en el inicio de la prestación, las necesidades y deseos, el riesgo asociado de tener a otros contratantes como enemigos, la necesidad de cooperar e, incluso, el riesgo que supondría el desmoronamiento de toda la empresa contractual (Eggers, 2009: 102).

El incumplimiento del pacto expone a dos personas en situaciones jurídicas y morales diferentes: el que obtuvo beneficio de la transferencia y aquel al que le fue impedido el beneficio. Pese al incumplimiento, el pacto continúa siendo válido.³ Sin embargo, al interrumpirse la transferencia, la garantía del pacto se quebranta y, por lo tanto, se debilita la fuerza del lazo contractual. Dado que de la justicia depende la observancia de los pactos válidos, de ella dependerá el arbitraje sobre cuestiones de hecho, es decir, si se efectuó o no la transacción, como de derecho, es decir, si se hizo acorde o no a la ley (Hobbes: 2013, 109). De este modo, aunque los actos injustos no quebrantan el pacto, exigen que el poder soberano disponga de los actos de devolución necesarios para restaurar la fuerza de su lazo contractual. Para ello, hará uso de procedimientos jurídicos, morales y rituales que simultáneamente se reafirman como los modos legítimos para dar continuidad a dicho pacto.

En este escenario, no todos los procedimientos son iguales y sus diferencias demuestran que no todas las injusticias⁴ valen lo mismo. La tipificación de las injurias y la resolución que adquieren varían cuando se añaden cuestiones de honor y representatividad entre los contratantes. En este caso, menciona Hobbes que no tiene la misma gravedad una injuria realizada a un particular como aquella realizada a un Estado, o una injuria efectuada por alguien con más poder a alguien con menos poder, llegando a afirmar que “las violencias, opresiones o injurias que cometen [los magnates] no quedan atenuadas sino agravadas por la grandeza de su persona, ya que tienen menos necesidad de cometerlas” (Hobbes, 2013: 236).

Tanto la tipificación de las injurias como los actos de devolución que ante ellas se llevan a cabo, nos permiten pensar en los contornos que se dibujan a partir de este contrato y qué responsabilidades morales y políticas confiere a sus miembros. Asimismo, dado que el pacto siempre está sometido a deliberación (Hobbes, 2013: 97), podemos considerar que también están sometidos a deliberación los bordes jurídicos. Por tanto, bajo la premisa de la contingencia histórica y cultural de estos bordes contractuales, podemos plantear la posibilidad de otras formas que posiblemente adquieran las injusticias, otros criterios de tipificación, así como otros modos en que los contratantes se dispongan y se muevan ante ellas.

V. Indignación sobre sí

Retornando a la relación entre indignación e injusticia, podemos afirmar que esta pasión surge y se desarrolla exclusivamente en donde se ha efectuado un contrato, más específicamente, en relación a aquellas condiciones en que este acuerdo voluntario no se ha cumplido, a aquellos momentos en que la garantía moral del pacto se ve quebrantada.

La indignación se mueve, a partir de la ira, en la identificación del daño injusto y los mecanismos de devolución ante él esperados. Pero, ¿por qué la indignación implica necesariamente que el daño injusto se haya infligido sobre otro? Probablemente Hobbes pueda estar refiriéndose a cuestiones argumentativas nominales, dado que, en situación de contrato, quien es ofendido por el incumplimiento del pacto no es indignado sino, de hecho, injuriado. Sin embargo, ¿qué limitaciones podemos suponer que encontraría la indignación si se encarnara en el propio injuriado? Esta necesidad de que el daño haya sido infligido a otro podría estar relacionada con el potencial que tiene la indignación

³ Sólo hay dos mecanismos para liberar un pacto y son el cumplimiento, que es el fin natural de la obligación y la remisión, que es la restitución de la libertad y constituye la retransferencia del derecho natural (Hobbes, 2013: 97).

⁴ Hobbes realiza una distinción entre injusticias e injurias, en donde este último es utilizado para referirse a aquellos actos que provienen de comportamientos injustos (Eggers, 2014).

para señalar y dirimir sobre las injusticias, potencial que probablemente no tendría si indignado e injuriado fuesen la misma persona. Según Hobbes, “nadie es árbitro idóneo en su propia causa” (Hobbes, 2013: 109) y, desde este punto de vista, la indignación dirigida sobre sí no representaría un juicio de valor oportuno. Para Hobbes, los hombres siempre se creen merecedores de más, y es por esto que entre ellos siempre se establecen pugnas por honor y dignidad (Hobbes, 2013: 119). El contratante hobbesiano es incompetente para arbitrar sobre su propia causa, ya que se valora a sí mismo como merecedor de más. Esto hace que su valor permanentemente sea incongruente con lo que recibe y que, por este motivo, establezca una lucha por su reconocimiento moral y su correspondencia jurídica.

Esta incongruencia entre los fundamentos afectivos, morales y políticos que guían al contratante y la arbitrariedad de la justicia, va a contracorriente de las perspectivas jurídicas que plantean la necesidad de que el contratante actúe sobre su propia subjetividad y en base a ella. Para el antropólogo Marcel Mauss (2010), por ejemplo, la conciencia de sí y de los otros es fundamental para dar continuidad al contrato. Mauss sostiene que no son sólo personas, sino personas morales las que se comprometen, intercambian y asumen contratos: “clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encaran frente a frente en el mismo terreno, ya sea por intermedio de sus jefes, ya sea de ambas formas a la vez” (Mauss, 2010: 75). La persona moral añade a la concepción jurídica del derecho la conciencia de sí: “sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable” (Mauss 1979: 327). Es por ello que el contratante es, en principio, una persona moral que actúa con un fuerte sentido de sí mismo y de los otros necesariamente manifiesto. Afirma Mauss que “es necesario que [el ciudadano] actúe teniéndose en cuenta a sí mismo, a los subgrupos y a la sociedad. Esta moral es eterna” (2010: 236).

Esta perspectiva que enfatiza sobre la necesidad de que el contratante reflexione y actúe en base a su propio valor, abre posibilidad a que la indignación pueda ser encarnada por el propio sujeto injuriado. En esta línea, el filósofo Axel Honnet (2009) visibiliza en la indignación una experiencia moral de vulneración: el reconocimiento negativo de aquello que se considera merecido. Honnet incluye a la indignación junto con otros sentimientos a los que nombra “de desprecio social” (262: 2009), experiencias subjetivas que se configuran en base a la percepción de situaciones de injusticia moral.

Pero, volviendo a la conceptualización de la indignación en el *Leviatán*, ésta no podría ser pensada desde la experiencia propia. Dado que esta pasión se dirige siempre hacia un otro, precisamente a aquel a quien se le ha realizado un daño injusto, la experiencia de no-reconocimiento o reconocimiento negativo del derecho, en los términos que utiliza Honnet (2009), se constituiría necesariamente en la intersubjetividad, lo implicaría la dependencia de la indignación de otro u otros que evalúen la legitimidad o ilegitimidad de ese daño.

La condición necesaria de intersubjetividad para que esta moción se desarrolle expone en la indignación un potencial colectivo para cuestionar los límites jurídicos y morales posibles y/o esperados. Como sostiene Habermas (2000), el otro tiene la posibilidad de encarnar el ataque contra una normativa moral:

el desengaño y el resentimiento se orientan contra un otro concreto, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una esperanza normativa subyacente, que tiene validez no solamente para ego y alter, sino para todos los pertenecientes a un grupo social, y también, para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas. (2000: 65)

La indignación no concibe meramente al daño en una situación particular y aislada, concibe y se dirige al daño que se constituye como un ataque a una “esperanza normativa” (2000: 65). De lo contrario, como sostiene Habermas:

si las reacciones afectivas, dirigidas contra personas concretas, no estuvieran vinculadas a ese tipo de desengaño impersonal que se orienta contra el quebrantamiento de esperanzas de comportamiento generalizadas, o contra normas, aquéllas perderían su carácter moral. Únicamente la pretensión de alcanzar la validez general concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma. (Habermas, 2000: 66)

Bajo este argumento, la indignación trasciende su movimiento interno en la intersubjetividad y debe a ella su carácter moral. Por lo tanto, si bien la indignación se forma a partir de un movimiento interno en relación al derecho quebrantado, es a partir de la interacción que potencialmente puede exigir el reconocimiento público de ese horizonte jurídico y moral incumplido.

VI. Indignación, daños justos e injustos

En la conceptualización que realiza Hobbes sobre la indignación queda claro que no todo daño constituye un daño injusto. De hecho, Hobbes llega a definir la pena en términos de “daño infligido por una autoridad sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley” (2013: 212). Por lo tanto, no sólo hay daños que no indignan sino que incluso hay daños que son jurídica y moralmente esperados. De este modo, la indignación no sólo se mueve en relación a un daño concebido como injusto, sino también en relación a la ejecución de los daños justos.

Así, por ejemplo, cuando la indignación es multitudinaria se mueve en relación a los males más peligrosos, pero también en relación a los castigos más severos. En el Capítulo XXX, “De la misión del representante soberano”, Hobbes sostiene que:

aquellos crímenes que resultan más peligrosos para el común de las gentes [son] los que proceden del daño inferido al gobierno normal; los que derivan del desprecio a la justicia; los que provocan indignación en la multitud; y los que quedando impunes parecen autorizados, como cuando son cometidos por hijos, sirvientes o favoritos de las personas investidas con autoridad (Hobbes, 2013: 239).

Sobre estos crímenes, sostiene, deben infligirse los castigos más severos. Por tanto, la injuria -que constituye un mal-, desde esta teoría contractualista, debe devolverse con un mal. Esta es la definición misma de la venganza para Hobbes (Hobbes, 2013: 107). Al mismo tiempo, estos males están tipificados de una manera especial, en tanto constituyen los crímenes más peligrosos para el común de las gentes (Hobbes, 2013: 239).

Hay, en esta connotación, una idea del mal o peligro común que la indignación multitudinaria tiene el potencial para identificar o señalar, y sobre el que establece un movimiento o una dirección. Por lo tanto, la indignación conlleva en estos casos a una agregación de voluntades con una potencia política sobre la deliberación de ese mal común, de sus circunstancias, de sus actores y/o autores y los actos de devolución sobre dicho mal.

La indignación colectiva deja acá en evidencia un sistema de prestaciones y contra-prestaciones singular que se establece entre la multitud y el poder soberano, y que adquiere un sentido fuertemente moral, jurídico y ritual. Ante estos males de gran

magnitud, la indignación ya no se centra con exclusividad en la relación de los dos contratantes en una situación de injusticia (el injuriado y el injuriante), sino que dirige la mirada al representante del soberano, en quien recae la misión de devolver el mal por el mal.

De esta manera, desde el momento en que la indignación multitudinaria tiene la capacidad de invocar al soberano para la ejecución los castigos más severos -castigos que, por definición, son correctos (Hobbes, 2013: 239)-, la indignación se autoriza como un movimiento en la identificación del mal común y la búsqueda del bien común. Esto es acorde al planteo de Hobbes en relación a la deliberación moral colectiva, ya que aún con discrepancias entre lo que los hombres consideran bueno y malo, “todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que (como he mostrado anteriormente) son la *justicia*, la *gratitud*, la *modestia*, la *equidad*, la *misericordia*, etc.” (Hobbes, 2013: 111).

Lo expuesto anteriormente permite reflexionar, entonces, en torno a la indignación colectiva no como una pasión obturadora en la relación entre los súbditos y el poder soberano, sino como un movimiento colectivo legítimo sobre el mal común, una potencia política capaz de reclamar sobre este poder el reconocimiento de esos daños como injustos y, consecuentemente, presionar en la ejecución de los actos de devolución pertinentes.

VII. Indignación multitudinaria, representación y venganza

La multitud indignada, entonces, señala el mal común y exige al poder soberano los procedimientos de devolución necesarios. De este modo, bajo el consentimiento de la multitud, el representante actúa en autoría de cada uno de sus miembros.⁵ Como el poder deliberativo del representante se extiende tanto a los medios como a los fines para la paz y la defensa, la multitud autoriza tanto los mecanismos por los que el representante devuelve, como la justificación racional para los fines que defiende:

Como el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos (Hobbes, 2013: 124).

Incluso, en caso de una deliberación incorrecta en torno a los fines para la paz y la defensa o en un uso incorrecto de los medios para dichos fines, ésto dice Hobbes:

no es bastante para autorizar a un súbdito ya sea para hacer la guerra por tal causa, o para quejarse de la injusticia, o para hablar mal de su soberano en cualquier otro sentido, ya que ha autorizado todas sus acciones, y al confiar en el poder soberano, hace propios los actos que el soberano realice.
(Hobbes, 2013, 172)⁶

Aún en un escenario hipotético donde la multitud se ponga en desacuerdo con el poder soberano, los súbditos deberían seguir obedeciendo a esta transferencia del dere-

⁵ Sostiene Hobbes que “una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que esta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular” (Hobbes, 2013: 115).

⁶ El poder soberano no puede cometer injusticias o injurias en el auténtico sentido de la palabra. Para la violación de la ley incurrida por el soberano, Hobbes reserva el término iniquidad (Hobbes, 2013: 124).

cho, ya “cada súbdito confirió autorización a ser representado por el soberano, incluso cuando se atente contra el bien común” (Hobbes, 2013: 171). De este modo, no sólo los medios para la paz y la defensa quedan en manos del poder soberano sino también la potestad de deliberar sobre aquellos obstáculos que ponen en riesgo la forma contractual. Asimismo, dado que “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno” (Hobbes, 2013: 117), la violencia pública aparece como el medio incuestionablemente necesario para dar continuidad al contrato.

Por lo tanto, el representante del poder soberano, que se constituye como dueño de todas las acciones (Hobbes, 2013: 115), también se presenta como el dueño de la violencia pública, violencia que se presenta como el mecanismo legítimo para devolver el mal por el mal. Este uso de la violencia autorizada se presenta como el criterio de distinción principal entre daños justos e injustos. Los daños justos están fundamentados, en el *Leviatán*, en las leyes de la naturaleza. Incluso, constituye una ley de la naturaleza restringir la venganza a su uso ejemplar y pedagógico, en virtud del bien venidero, la corrección del ofensor y la ejemplaridad del castigo (Hobbes, 2013: 107).

Esta imbricación entre violencia y razón se constituye como el fundamento del temor a la ausencia de contrato. En términos de Michael Taussig:

Esta conjunción de la razón y la violencia existe, no sólo porque convierte a la violencia en algo amenazante, al indicar cómo se ha acomodado profundamente dentro de la cueva del terror, sino también porque necesitamos desesperadamente creer en la razón, así como está instituida, como la defensa contra la anomalía aterradora y el caos que se ciernen por todos lados. Tiene que existir una razón, y nosotros debemos utilizar la razón. Sin embargo, hay otra parte nuestra que convalida el hecho de que la razón, así como está instituida, tenga a su disposición la violencia, porque creemos que esa misma anomalía, y ese caos, no responden a ninguna otra metodología. (Taussig, 1995: 149-150)

La violencia racionalizada se inviste, entonces, como la única seguridad ante la posibilidad de retornar al siempre amenazante y atemorizante Estado Natural de guerra de todos contra todos.

A su vez, los actos de devolución que provienen de la autoridad pública fijan los límites de la violencia y establecen distinciones entre venganza pública y privada. Como afirma Hobbes, “ni las venganzas privadas ni las injurias de individuos particulares pueden ser propiamente consideradas como penas, puesto que no proceden de la autoridad pública” (Hobbes, 2013: 213). En este sentido, ninguna venganza privada podría volverse legítima, siendo el soberano el único autorizado para ejecutar el daño justo.

Asimismo, la violencia pública se presenta como necesaria ante el riesgo de fragmentación que suponen los juicios particulares, fuente de dispersión y conflicto. De este modo, la autoridad debe ser única para prevenir la reducción de la fuerza colectiva:

aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada. (Hobbes, 2013: 118)

A partir de ello, la existencia de una violencia única y totalitaria resulta necesaria en un escenario donde los particularismos son signos de obstáculo y debilidad política.

Bajo esta lectura, si la multitud tomara parte de los mecanismos de devolución ante los males más peligrosos, sus actos podrían ser catalogados de desobediencia u hostilidad, ya que “todos los hombres han dado la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia” (Hobbes, 2013: 122). Por lo tanto, la potencia política de la indignación multitudinaria encuentra aquí sus límites en la venganza, terreno de disputa sobre la violencia legítima.

VIII. Indignación multitudinaria y resistencia

En tanto la multitud indignada parece convenir necesariamente con las formas en que el representante del soberano devuelve ante los males, resulta difícil identificar en ella algún esbozo de resistencia. Sobre la tendencia absolutista a comprender la relación entre la multitud y el soberano, la nominalización resuelve monolíticamente el pluralismo, presentando a la voluntad soberana como conservadoramente autosuficiente. Así, en la medida en que los contratantes han dado consentimiento al representante a actuar bajo su autorización, se torna imposible imaginar escenarios donde la multitud limite, cuestione o, incluso, mueva la sede de este poder.

Sin embargo, sostiene Hobbes que “la indignación arrastra a los hombres no sólo contra los actores y autores de la injusticia, sino contra todo el poder que parece protegerlos” (Hobbes, 2013: 239). Por lo tanto, en las situaciones donde tienen lugar los crímenes más peligrosos para el común de las gentes, la indignación multitudinaria arremete contra el poder que parece proteger a los contratantes. La indignación multitudinaria, entonces, es capaz de poner en cuestionamiento la representatividad del poder soberano y, al hacerlo, establece límites de autorización y obediencia. De esta manera, aunque los súbditos sean autores de los actos que realiza el soberano (Hobbes, 2013: 148), Hobbes establece distinciones entre aquellos actos con capacidad representativa de aquellos que no la tienen. Los súbditos no tienen obligación de asumir la representación de todo acto que lleve a cabo el representante del soberano, sino sólo de aquellos a los que ha dado su autorización, lo que implica que no tienen obligación de autorizar aquellos actos que no representan a nadie sino a sí mismo (Hobbes, 2013: 156). Por lo tanto, la legitimidad de este poder se centra, entonces, en la identificación entre autor y actor (Fernández Peychaux, 2018).

Asimismo, en tanto el fundamento de la legitimidad del poder de soberano depende de su capacidad para proteger a los súbditos, la posibilidad que tienen éstos de absolver su obediencia está asociada a la incapacidad de esa sede para cumplir con dicho objetivo. De esta manera, dado que “el fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla” (Hobbes, 2013: 153), una crisis de representación, podría implicar tanto una retransferencia del derecho natural, como la constitución de una nueva sede del poder soberano.

Para ejemplificar la agencia política de la multitud indignada -aquella que arremete contra todo el poder que parece proteger a los súbditos-, Hobbes menciona el caso de Tarquino, cuando en Roma, por la violación ejecutada por uno de los hijos de este monarca hacia Lucrecia, una plebeya, es derrocada la monarquía (Hobbes, 2013: 239). La multitud indignada aquí abre paso aquí un movimiento íntegro en la sede del poder soberano, provocando, incluso, un cambio en la forma de gobierno. Para el caso, si consideráramos, la resistencia como la retransferencia del derecho natural, la indignación multitudinaria no produciría aquí una resistencia, pero si concebimos a la resistencia como movimiento sobre los bordes contractuales, la multitud indignada tendría cierto potencial

para poner en cuestionamiento el núcleo de la legitimidad del poder que, en la crisis de representación, supone límites tanto a la obediencia como a la autorización.

Sin embargo, así como el poder soberano no posee una facultad que le sea inherente, la multitud tampoco es dueña de una praxis política que le sea estrictamente suya. De este modo, aunque la indignación multitudinaria parece constituirse como un movimiento legítimo en el señalamiento del mal común, su agencia política no es esencialmente conservadora o emancipadora en la medida que, en un escenario de desacuerdos, es capaz alternativamente de producir movimientos en la sede del poder soberano, o bien, verse arrojada hacia los márgenes de la desobediencia o sedición. Es en la demanda por lo injusto y más específicamente en la devolución del mal por el mal que multitud y poder soberano pueden protagonizar procesos de tensión y negociación sobre medios y fines que no sólo contornean los bordes de lo jurídico sino las fronteras mismas del cuerpo político. En este sentido, en la demanda por lo injusto no sólo se dirime el qué y el cómo de los actos de devolución, sino también quién a quién: la aparición de un nosotros que se autoproclama como encarnación de la soberanía contra aquellos que encarnan la amenaza.

IX. Sobre la contingencia del contrato y sus bordes

A más de 300 años de este tratado jurídico, la indignación sigue nombrando y convocando una amplia variedad de movimientos sociales que encarnan la indignación, la nombran y/o se autoproclaman desde ella, de modo que, si nos limitáramos a una interpretación de la indignación meramente desde los aspectos formales de este tratado jurídico, nos detendríamos en el estudio de subjetividades muy acotadas. Si lo que pretendemos es iluminar la diversidad de una agencia afectiva en los bordes del contrato, es necesario tener presente, en primer lugar, el planteo de Hobbes sobre la contingencia contractual al momento de interrogarnos sobre el potencial político de este afecto público.

Según Hobbes, “la suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación” (Hobbes, 2013: 43). Sostiene Hobbes que la deliberación es imposible respecto a las cosas pasadas, ni las cosas que sabemos o imaginamos imposibles, “pero de las cosas imposibles que suponemos posibles, podemos deliberar” (Hobbes, 2013: 44). En tanto el pacto social siempre está sometido a crédito (Hobbes, 2013: 94), el pacto también está sometido a deliberación. Al ser siempre algo venidero que se juzga posible (Hobbes, 2013: 97), constantemente se están reconstruyendo sus condiciones de posibilidad.

Atendiendo al carácter deliberativo del pacto social, nos permitimos hacer foco en la pluralidad de los bordes contractuales. Si el pacto no es histórica ni geográficamente homogéneo, tampoco lo es lo que se conoce comúnmente como indignación, las injusticias, la concepción de daño injusto, los actos de devolución sobre dichos males y los actores y autores legítimos de estas devoluciones. Los pactos tampoco se reconstruyen, restituyen o restauran siempre de la misma manera. Tampoco la multitud indignada, como movimiento que se dirige hacia lo injusto, es un colectivo dado *a priori*. Por el contrario, se constituye de manera dinámica en la concurrencia de los empeños comunes (Fernández Peychaux, 2018) y en los procesos de identificación contingentes –aunque no indiferentes– que se dan entre ella y la sede del poder soberano.

La indignación permanentemente está haciendo foco sobre el lugar donde el pacto se quebranta –o parece quebrantarse–, moviéndose sobre los límites de lo jurídicamente posible, visibilizando procesos contingentes de representación y autorización en lo que refiere a la restitución de sus pilares contractuales. Así, si nos interrogamos por la agencia

de los movimientos que se organizan y actúan la indignación, no podemos dejar de hacer hincapié en la potencia deliberativa de estas multitudes sobre los bordes del contrato, los límites de lo jurídicamente posible, los procedimientos de devolución esperados y los modos en que dichos movimientos aparecen públicamente.

X. Lecturas diacrónicas sobre la indignación y los aportes de la antropología

Reflexionando sobre la indignación en el *Leviatán* como un movimiento en los bordes contractuales, surge la necesidad de preguntarnos por los movimientos contemporáneos que se organizan a partir de la indignación como matriz afectiva de sentido. Sin embargo, la pregunta por los modos diversos en que movimientos contemporáneos se preguntan, señalan y se disponen sobre lo injusto, implica en primer término abrir paso a anclajes teórico-metodológicos que hagan inteligibles otras subjetividades en contrato o bien, en términos de Rancière (1996), aquellas otredades que no tiene parte en la división de lo sensible.

Con el objetivo de iluminar estas subjetividades-otras, nos encontramos con los aportes de la antropología y la etnología para describir y explicar otras formas del contrato social trascendiendo su morfología exclusivamente moderna y generizada. Traigo a consideración el *Ensayo sobre el don...* (2010), de Marcel Mauss, un ensayo etnológico sobre la forma del contrato social en las sociedades arcaicas.⁷ Retomo la forma contractual del don debido a la existencia de algunos puntos en común con la forma del pacto hobbesiano. En primer lugar, en tanto este sistema de prestaciones y contraprestaciones está basado en la tríada dar, recibir y devolver, siempre está sometido a crédito, es decir, su forma es en sí misma la de un pacto o convenio. Asimismo, ante la pregunta por las causas que aseguran su continuidad, Mauss, al igual que Hobbes, adhiere a explicación multicausal, no a un fundamento único, ni final que dé continuidad a este sistema de prestaciones y contraprestaciones.⁸ Sin embargo, Mauss da lugar a dos aspectos importantes que otorgan complejidad al campo de lo jurídico: la noción de magia y la noción de honor. La magia es fundamental para la continuidad del don. Esta fuerza mágica radica tanto en aquello intercambiado como en las personas: el *mana* o el *hau* que, en el derecho maorí, es el poder espiritual de la cosa dada.⁹

Asimismo, a la noción de magia está asociada a la noción de honor. En la forma contractual del don, el riesgo de incumplimiento no está estrictamente asociado al retorno de una condición bélica pre-jurídica de guerra de todos contra todos. Si bien la consecuencia de no cumplir trae aparejada la posibilidad de un conflicto violento, el principal riesgo de no contratar o no cumplir es *perder la cara*,¹⁰ expresión que refiere a perder el valor para los otros. Esto permite hacer inteligibles otras formas de reconocimiento que no son esencialmente violentas, distinción trazada por Paul Ricoeur (2005) entre formas conflictivas y no conflictivas de reconocimiento. De esa manera, la forma del don descrita por Mauss nos permite cuestionar, en primer

7 Así descrito por Mauss, el término arcaico no hace referencia a una subvaloración de los sistemas de prestaciones y contraprestaciones por él explicados, sino a la visibilización de otras formas que los dones adquieren y que incluso persisten en las formas contractuales contemporáneas.

8 Sostiene Mauss que "está en la naturaleza del don la obligación de ser devuelto en un plazo. Por definición misma, una comida común, una distribución de *kava* o un talismán no pueden devolverse de inmediato. Es necesario "tiempo" para ejecutar cualquier contraprestación" (Mauss, 2010: 145).

9 Para Mauss, "esa cosa dada no es una cosa inerte. Animada, y con frecuencia individualizada, tiende a regresar a lo que Hertz llamaba "hogar de origen" o a producir, para el clan y el suelo de los que proviene, un equivalente que la reemplaza" (Mauss, 2010: 91).

10 Entre los *haida* y los *kwakiutl* del noroeste de Norteamérica, "la obligación de devolver con dignidad es imperativa. Si no se devuelve, o si no se destruyen los valores equivalentes se pierde la "cara" para siempre" (Mauss, 2010: 164).

lugar, la ontología contractual desarrollada por Hobbes o lo que Hirschmann (2012) denomina como el relato antropológico.¹¹ Hirschmann retoma el concepto de relato antropológico (*anthropological account*) de Gordon Schochet, haciendo referencia a la descripción de sucesos aparentemente neutrales, ocultan formas de poder e ideología que a menudo moldean los acontecimientos.

Con el foco puesto en otras subjetividades en contrato, podemos comprender también a las injusticias como fenómenos históricos y culturales diversos que, como tales, traen aparejados actos morales, jurídicos y rituales también diversos. A principios del siglo XX, el historiador legal francés Paul Huvelin también hará foco en la inscripción de la magia en el orden jurídico, específicamente en la devolución sobre los males. Huvelin le adjudica la fuerza de la sanción social a la eficacia del rito. De esta manera, estudia las huellas de la magia en el derecho, entendiendo la magia como una fuente de creencia común que, a diferencia de la religión, se presenta como “oculta, poco confiable y a veces ilícita” (Huvelin, 2019: 48). Huvelin va rastreando casos particulares donde la sanción social presenta esta inscripción mágica a través de imprecaciones (maldiciones, conjuros, encantamientos, *defixiones*) o anatemas.¹² En estos casos mencionados por Huvelin, la magia realiza la sanción social, pero en tantos otros, el elemento material de la sanción está íntimamente unido al elemento mágico y es casi imposible separarlos.¹³ Esta diversidad en los modos de devolver ante los males, permite pensar en la eficacia simbólica de la sanción social de manera contingente. La devolución de los males no es un procedimiento único y monolítico. Por el contrario, la sanción social se ve transformada histórica y culturalmente y esto implica, a su vez, la transformación del orden jurídico en sí mismo. Así, por ejemplo, describe Huvelin el modo en que algunos actos de devolución pasaron históricamente del ámbito privado al ámbito público. En estos casos, sostiene Huvelin:

llega un momento en el que, por el bien de la paz pública, la conciencia social interviene de manera más enérgica contra los hechos capaces de perturbarla; una coacción social, al principio difusa, luego organizada, se ejerce con el objetivo de moderar el uso de la violencia, impedir que la venganza supere a la ofensa, garantizar la satisfacción de la víctima, incluso si físicamente es la más débil, para luego prohibir la venganza e imponer transacciones. (2019: 79)

De esta manera, llega a establecer distinciones históricas y etnográficas entre los ritos mágicos que pertenecen al ámbito privado, de aquellos ritos que pertenecen al ámbito público, donde la conciencia social adquiere un sentido determinado de paz pública. Asimismo, distingue entre aquellos ritos que tienen un fin represivo relacionado con el Derecho Penal, de aquellos que tienen un fin repositivo relacionado con el Derecho Administrativo y Constitucional. En términos contractuales, ambos actos de devolución están conferido a la esfera pública y tienen connotaciones jurídicas, morales y rituales, pero en estas ocasiones no se exigen los mismos actos y la responsabilidad contractual sobre ellos varía. Efectuadas estas distinciones, los contornos de seguridad social y sanción social se vuelven histórica y culturalmente variables.

11 La pregunta de Hirschmann “¿Cómo es que las mujeres libres e iguales por naturaleza están subordinadas en la familia?” (Hirschmann, 2012: 291), permite iluminar, cuanto menos, otros elementos del entramado contractual, como la gratitud, la confederación y la adquisición, de gran importancia para comprender el soporte moral, jurídico y político de otras subjetividades en contrato, no sólo de las mujeres, sino de las madres, hijos y padres.

12 Así, por ejemplo, Huvelin describe: “En varias partes de Alemania, se castiga al ladrón poniendo yesca encendida en la huella de sus pisadas; o rellenando, con un poco de tierra que él mismo pisoteó, una bolsa que luego se muele a palos. En otro lugar, se toma el alma del ladrón, y se lo encierra en algún lugar de tortura, hasta que muere. En Polonia, se coloca en un ataúd, junto con un cadáver, efectos similares a los que han sido robados, y el ladrón se pudre irremediabilmente (Huvelin, 2019: 58).

13 Huvelin menciona la costumbre de la *llapuringa* en el centro de Australia: “La mujer que sale de noche para vengar a su marido lleva en la mano derecha un bastón mágico (Churinga), en la izquierda un garrote ornamentado. ¿Logra matar a su enemigo por el impacto del arma o por el efecto mágico del encanto? Claro está que las dos explicaciones casi no pueden disociarse, pero para los interesados, es la segunda la que prevalece” (Huvelin, 2019: 65-66).

Con el foco en otras subjetividades en contrato, otros mecanismos de entrar y dar continuidad al contrato y de devolver ante las injusticias, retomamos un elemento jurídico central revitalizado por la etnología y la historia legal de la sanción social como lo es elemento mágico. La magia otorga complejidad a la dimensión jurídica y, específicamente aquí a los sistemas de prestaciones y contraprestaciones que se generan en bordes contractuales, en la medida que permite poner el foco en la eficacia simbólica, ritual y performativa sobre los modos de devolver ante las injurias o injusticias. A partir de la connotación ritual de estos mecanismos de devolución, podemos repensar el potencial de las multitudes indignadas en el momento en que aparecen en la escena pública. Sobre estas consideraciones, la aparición pública de estas multitudes puede ser pensada en sí misma como un acto de devolución que se autorrealiza.

El potencial performativo de la aparición pública de la multitud fue tratado por Boaventura de Sousa Santos (2018) al momento de destacar la importancia del derecho prefigurativo para los movimientos de indignados. El derecho prefigurativo es definido por Santos como un derecho performativo auto-atribuido que atestigua la previsión o anticipación real a una sociedad alternativa. En la performatividad, estos movimientos construyen un orden jurídico alternativo. Para Judith Butler (2017) este potencial jurídico está ligado a los momentos en que la legitimidad de un régimen es cuestionada:

los cuerpos reunidos dan forma a un tiempo y espacio nuevos para la voluntad popular, que no es una voluntad idéntica ni unitaria, sino una voluntad caracterizada por la alianza de cuerpos distintos y adyacentes cuya acción e inacción exige un futuro distinto. Juntos ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está recogida en la ley y que no podrá nunca estar recogida del todo. (Butler, 2017: 79)

La aparición de estos cuerpos reunidos tiene un poder para exponer la performatividad del poder quebrantado, pero también para exigir la legitimidad de un nuevo orden jurídico:

Buena parte de las manifestaciones multitudinarias y de las modalidades de resistencia que hemos presenciado en los últimos años no solo generan un espacio de aparición, sino que, en su afán por quebrar la relación entre el espacio público, la plaza común y el régimen actual, quieren apoderarse de los espacios establecidos y permeados por el poder existente. Por lo tanto quedan expuestos los límites de la política y roto el vínculo entre el teatro de la legitimidad y el espacio público; este teatro ya no está cómodamente establecido en el espacio público, ya que ahora este se encuentra en el centro de otra acción, de aquella que desplaza al poder que pide legitimidad adueñándose de su propio campo. (Butler, 2017: 88-89)

La incorporación de estos elementos confiere complejidad a este sistema de prestaciones y contraprestaciones que se desarrolla singularmente en los bordes contractuales y que se hace inteligible a partir de la aparición pública de estos movimientos organizados bajo la indignación como matriz afectiva de sentido. A su vez, desde el momento en que estos movimientos aparecen públicamente, están efectivamente transformando los límites jurídicos de lo posible, poniendo en escena el desacuerdo y visibilizando, a partir de sus modos diversos de aparición, su propio valor como subjetividades en contrato.

XI. Consideraciones finales

A partir de una lectura de la indignación en el *Leviatán* reflexionamos en torno a la indignación y su vínculo con las injusticias. Debido a que las injusticias no existen en la condición pre-jurídica de guerra de todos contra todos, consideramos a la indignación como un afecto que visibiliza aquellos momentos donde el pacto se rompe o parece romperse. A partir de ello, analizamos el vínculo de la indignación multitudinaria con el poder soberano al momento de restaurar la fuerza del lazo contractual e indagamos sobre la noción de venganza como el terreno de disputa sobre la violencia legítima.

Ante la pregunta por la indignación multitudinaria en calidad de resistencia, analizamos la cuestión de la representación del poder soberano, específicamente los límites a la obediencia y la autorización que puede establecer la multitud, focalizando en los momentos donde ésta puede limitar e, incluso, mover la sede de dicho poder. A su vez, dado que, según esta teoría, el pacto social es un contrato que se construye en su devenir, reflexionamos sobre el potencial político de la indignación para transformar estos bordes contractuales.

Con el objetivo de trascender el sentido meramente formal del pacto social en el *Leviatán*, incorporamos algunas pautas interpretativas desde la antropología para repensar otras formas que el contrato social adquiere, incorporando ciertos elementos de la forma contractual del don (como la magia y el honor) para cuestionar algunos de los pilares morales y afectivos que inscribe Hobbes en la figura del contratante generizado, así como para repensar otras formas de devolución y reconocimiento no exclusivamente violentas.

Además, a partir del rastreo de la sanción social ofrecido por el historiador legal Paul-Louis Huvelin, repensamos la contingencia histórica y cultural en los mecanismos de devolución sobre las injusticias y la eficacia simbólica de estos actos. Por último, hacemos énfasis en el poder performativo de la multitud indignada que aparece en la escena pública no sólo cuestionando el orden jurídico establecido sino, simultáneamente, visibilizando un horizonte jurídico alternativo.

Bibliografía

- » Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría política de la asamblea* (trad. Viejo, M. J.). Barcelona: Paidós.
- » Eggers, D. (2009) Liberty and Contractual Obligation in Hobbes. *Hobbes Studies*, 22 (1), 70-103.
- » Eggers, D. (2014) Injury, injustice, iniquity: The evolution of Hobbes's theory of justice. *Intellectual History Review*, 24 (2), 167-184.
- » Fernández Peychaux, D. (2018) El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20 (39), 535-557.
- » Fernández Peychaux, D. (2020) El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de Ernesto Laclau?. *POSTData: Revista de reflexión y Análisis Político*, 24 (2), 409-432.
- » Habermas, J (2000) *Conciencia moral y acción comunicativa* (trad. García Cotarelo, R.). Barcelona: Ediciones Península.
- » Hirschmann, N. (2012) Gordon Schochet on Hobbes, Gratitude and Women. En N. J. Hirschmann & J. H. Wright (Eds.), *Feminist interpretations of Thomas Hobbes* (125-146). Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=QzOyeiuiDQ8C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- » Hobbes, T. (2013) *Leviatán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: R. P. Centro Editor de Cultura.
- » Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea* (trad. Storandt Diller, P.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Huvelin, P. L. (2019). Magia y derecho individual (1905-1906). En A. Gaido & M. P. Garda (Eds.), *Sobrevivencias Escritas I* (trad. España Ruiz, M.). (pp. 44-116) Recuperado de <https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/11433/--Sobrevivencias%20Escritas%20I.pdf--%20Recomendamos%20la%20descarga%20para%20mejor%20lectura%20y%20acceso%20a%20la%20interactividad?sequence=1&isAllowed=y>
- » Mauss, M. (1979) *Sociología y antropología* (trad. Rubio de Martín-Retortillo, T.) Madrid: Tecnó.
- » Mauss, M. (2010) *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (trad. Bucci, J.). Madrid: Katz.
- » Rancière, J. (1996) *El desacuerdo: Política y filosofía* (trad. Pons, H.). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- » Ricoeur, P. (2005). La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don. En M. Agís Villaverde, C. Balañas Fernández, F. Henriques, et al. (Eds.) *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (pp. 29-38) Recuperado de: <https://books.google.com.ec/books?id=ub0q737dg-kC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

- » Santos, B. de S. (2019) Para una teoría sociojurídica de la indignación: ¿es posible ocupar el derecho? En M. P., Meneses (Comp.) *Boaventura de Sousa Santos: Construyendo las epistemologías del sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas* (pp. 279-316) Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040448/Antologia_Boaventura_Vol2.pdf
- » Taussig, M. (1995) *Un gigante en convulsiones: El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* (trad. Galperín, S.). Barcelona: Gedisa.