

Individualismo *contactless*: la constitución de las formaciones sociales individualistas

Esteban Dipaola - estebanmdipaola@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

Recibido: 05 - 09 - 2022

Aprobado: 10 - 10 - 2022

Resumen: Tomando como punto de partida la pandemia por coronavirus, el objetivo del artículo es exponer una serie de caracterizaciones sobre la vida social en el tiempo presente, comprendiendo el desarrollo histórico del que provienen, y cuya explicación atiende al proceso de globalización, la transformación del modelo de acumulación del capital y el predominio del sector financiero, con las consecuencias desplegadas en procesos de desinstitucionalización e individualización. Así, el artículo propone identificar en el tiempo actual el desarrollo de formaciones sociales individualistas y describir al *individuo contactless* como referencia singular de la época. Se expone una reflexión fundamentada en las perspectivas sociológicas contemporáneas para determinar mediante el análisis la crisis de los modelos explicativos de lo social a partir de tipologías sistémicas, y se ordena el argumento en torno a las conversiones en la idea de individualidad, acción y actores y la crisis y disolución de la idea de sociedad. De esta forma, se analiza el presente en perspectiva de las experiencias inmediatas y que afectan el curso de la vida social de manera inminente.

Palabras clave: individuo contactless; desinstitucionalización; globalización.

Abstract: Taking the coronavirus pandemic as a starting point, the objective of the article is to expose a series of characterizations about social life in the present time, understanding the historical development from which they come, and whose explanation attends to the process of globalization, the transformation of the model accumulation of capital and the predominance of the financial sector, with the

consequences displayed in processes of deinstitutionalization and individualization. Thus, the article proposes to identify in the current time the development of individualistic social formations and to describe the *contactless individual* as a singular reference of the time. A reflection based on contemporary sociological perspectives is exposed to determine through analysis the crisis of the explanatory models of the social from systemic typologies, and the argument is organized around the conversions in the idea of individuality, action and actors and the crisis and dissolution of the idea of society. In this way, the present is analyzed from the perspective of immediate experiences that imminently affect the course of social life.

Key-words: contactless individual; deinstitutionalization; globalization

Introducción

Una reflexión sobre las sociedades del presente está determinada por la caracterización de las consecuencias y relaciones materiales consolidadas luego del período de la pandemia por el virus Sars-CoV-2, pero que provienen desde las transformaciones del modelo de acumulación capitalista desde las décadas finales del siglo XX.

Esto conviene para explicar las transformaciones en las producciones ideológicas de la vida y de las sociedades, las conversiones en las prácticas y dinámicas laborales, así como los cambios en los regímenes de las individualidades, que es el objetivo central que expone este artículo.

La propuesta es definir una dimensión fundamental del espíritu de época contemporáneo y su desarrollo histórico en el margen de los últimos cincuenta años, que se expresa en la categoría de *individuo contactless*; junto a ello describir las condiciones de formaciones sociales de nuevo tipo que se fundan en un carácter individualista, sobre la premisa de una disociación en las inscripciones entre el sistema y los actores.

Con esta categoría se procurará explicar algunas condiciones de las experiencias visibles en el contexto de pospandemia, y con el propósito de encuadrarlas en una perspectiva histórica que posibilite estrategias de comprensión de los efectos globales que el individualismo actual tiene en la vida social.

Esto debe conducir a extender la reflexión sociológica en torno a lo que es la crisis de los modelos institucionales de la vida social y que resuenan su cadencia más reciente en los distintos cuestionamientos a los modelos democráticos.

Pues, ante democracias que ya no conservan su horizonte de inclusión y contención social, incapaces de aglutinar expectativas comunes entre los individuos, y donde se han desarticulado las lógicas estructurales de reconocimiento, los conflictos sociales y las desigualdades se expanden, multiplican y afectan las valoraciones que equilibran orientaciones sistémicas.

La globalización y el capital financiero como entidad que se representa como por fuera de cualquier regulación, desprenden en las personas y las comunidades la imagen de un desamparo que convierte en inestable cualquier representación de vida común en la sociedad.

Las argumentaciones que en este artículo en adelante se exponen, procuran atender a la necesidad de reflexiones sociológicas que señalen el estado de una crisis de los modelos de sociedad que hasta hace algunos pocos años todavía posibilitaban regular los conflictos hacia su interior, y que actualmente desbordan los límites de lo que cada vez es más difícil referir como un orden social.

1- La formación de lo individual

En las conversaciones, que se publican en *Hacia un nuevo manifiesto*, entre Theodor Adorno y Max Horkheimer hay un pasaje notable:

A: (...) El éxito del trabajo está en una relación problemática respecto del esfuerzo. No necesariamente reproduce con seguridad la vida de aquellos que trabajan, sino solo la vida de aquellos que los hacen trabajar...

H: (...) El joven trabajador en la motocicleta convierte el trabajo en Dios porque andar en moto le gusta.

A: Y aunque realmente le guste, la felicidad subjetiva sigue siendo objetivamente ideología (Adorno y Horkheimer, 2014: 19-20).

Resulta interesante la alusión de Horkheimer al joven trabajador que hace del trabajo Dios, por la satisfacción obtenida por el uso de su herramienta de trabajo. Se percibe en semejante idea un dato efectivo del tiempo actual: la descorporeización del

trabajador. Esta cuestión es determinante para circunscribir un complejo de problemas propios de la tecnologización y digitalización de la vida, que por una parte explican la disociación entre el sistema social y el individuo, que en el marco de lo que se podría llamar la institución mundo del trabajo señala aspectos para discernir la separación entre el individuo que trabaja y lo que ese trabajo como dinámica y reproducción del capital significa, y también, por otra parte, observan las lógicas de los flujos financieros del capital globalizado, que prescinde de las condiciones subjetivas de la fuerza de trabajo.

En otros términos, el individuo en su propia expresión y realización asume la condición del trabajo como algo ajeno a la reproducción sistémica y funde su retribución en un beneficio exclusivo carente de relacionalidad con un orden social y una división de clases previo a ello, pero además supone que las condiciones de valorización del capital no requieren de aquel orden social que aseguraba un régimen de desigualdades estables, y, en cambio, promueve una individualización que conduce a la profundización de las desigualdades como efecto correlativo a la concentración mayúscula del capital global.

Se trata de una modificación de régimen, donde ya no se requiere del “control social”, fundamento de las denominadas “sociedades disciplinarias”, pero tampoco de la suposición de un ejercicio tecnológico del control centralizado en los Estados o agentes financieros, etc.

La condición presente es la de la financierización de la propia vida, donde ésta es un recurso más para ofrecer a la reproducción del valor del capital. Mientras más de su propia vida ofrece cada individuo, más se espera que será el rédito obtenido. El filósofo surcoreano Byung Chul-Han (2012) explicó esto bajo la categoría de “sociedades del rendimiento”, en las que, precisamente, cada actor debe producir cada vez más de sí mismo para conseguir eficiencia y eficacia en la reproducción del capital.

Si el capital financiero y global no requiere de ese molde que fue la fábrica en las sociedades industriales para producir individuos organizados en una unidad común como fue la *sociedad*, esto significa que la producción integral y cooperativa de lo social ha dejado de ser la condición normativa de las formaciones sociales. En tal sentido, se asiste a lo que denomino “formaciones sociales individualistas”, comprendiendo con esto una categoría que no se refiere a la destitución de una idea de lazo social, sino a su

inscripción en valoraciones morales de carácter individual, pero asumidas como universales. La razón representada en distintas experiencias mediales de que cada cual puede hacer valer su propia idea, adquiere formato y formulación universal en las premisas de individuos que asumen criterios particulares como si se tradujeran en caracteres universales.

Esto que se expone es lo que también estudió el sociólogo Michel Maffesoli (2009) como el concepto de “razón sensible”, es decir, una concepción de racionalidad fundada ya no en la unidad del sujeto -como en la modernidad-, sino en la experiencia y práctica que hace de un sentimiento o un afecto la condición total de inscripción de una situación moral. Se llama esto una “ética situacional” que describe las formaciones sociales del presente como instancias inscriptas en morales yuxtapuestas y horizontales que derrumban cualquier ordenamiento jerárquico en la imaginación de los individuos.¹

Retomando las consideraciones iniciales, entonces se clarifica que el joven en motocicleta suponga en el trabajo un Dios por su deseo de andar en moto, pues en la “sociedad del rendimiento” el individuo se convence de que desea aquello que lo oprime.²

2- Individuo *contactless*: sus características y condiciones

La especificación singular de las formaciones sociales individualistas se expresa en la figura que defino como *individuo contactless*,³ y en este punto es oportuno

¹ Algunas reflexiones sociológicas de Maffesoli aportan dimensiones explicativas que ubican de manera singular las condiciones y perspectivas del tiempo presente, y en esto se sigue aquí al pensador; sin embargo, se señala también una disidencia respecto a las consecuencias que mayormente obtiene Maffesoli de sus argumentos, cuando especialmente asume un optimismo por momentos acrítico de las formaciones tribales que propone para pensar un nuevo estado de socialidad y experiencia afectiva.

² Es importante distinguir esta idea que proponemos de aquella que señala este mismo problema a partir de la categoría de alienación: en la modernidad industrial la figura de la alienación era propicia porque posibilitaba establecer evidencias sobre el orden social y los individuos al mismo tiempo, pues el individuo alienado era aquel que no representaba ninguna objeción a la dinámica reproductiva del capital, en tanto estaba extrañado de sí mismo, la reducción a cifra de su individualidad determinaba su propia ajenidad respecto a cualquier disposición como individuo libre. En cambio, en lo que Han entiende como “sociedad del rendimiento” y en lo que aquí propongo vislumbrar como “formaciones sociales individualistas”, cada individualidad se postula como gestante de sus propias condiciones de libertad y de evaluación moral de sus actos. En el individualismo cada cual se siente libre de ejercer la razón sensible de sus condiciones de entrega al régimen global del capital; y eso es la financierización de la propia vida.

³ El término fue acuñado principalmente en los artículos y textos periodísticos escritos desde los inicios de la pandemia en 2020 hasta el presente, me interesa particularmente aquí apuntar series de características principales que posibiliten una definida comprensión de la categoría.

caracterizar ese tipo de individualidad y describir a partir de ello aquellas formaciones sociales antedichas.

La condición específica de individualidades sin contacto se subraya en una dimensión tecnológica y digital, que presume en el registro de dispositivos, aplicaciones y pantallas la reproducción efectiva de lo vivido socialmente, pero también, y como consecuencia inmediata de esto que se señala, involucra la satisfacción a partir de una experiencia duplicada por su efectuación virtual: la relación social no requiere de la presencia corpórea de otra persona para conformar una escena de sentido, y de este modo la duplicación de la experiencia es la clave de la eliminación de contacto, porque ya no se requiere de una disponibilidad material de los vínculos para formar la narrativa de una vida social, sino que la expresividad de las vivencias en dispositivos digitales funda la plenitud de sentido.

Esta formación de sentido es inmediata, lo que significa que está presentada como aquello que incluso se desprende de su medio de aparición y difusión, siendo algo que se evidencia en el carácter evanescente de las informaciones y expresividades generales que circulan entre las distintas redes y que rápidamente pierden centralidad y hasta se olvida su reciente incidencia.

Esta comprensión de la experiencia en su efectualidad virtual se ordena con una serie de características que definen al individuo *contactless*: en primer lugar, la carencia de contacto para formar sentido se representa en una valoración universal de sus conductas personales. Esto quiere decir que, por una parte se prescinde de una alteridad para definir el curso y el sentido de las acciones, y por otra parte, se presume que las acciones individuales son correctas en sí mismas y que todos los demás debieran validarlas y justificarlas. La paradoja presente es que mientras no hay consideración de los otros para la definición de los actos, se anticipa, al mismo tiempo, una justificación universal de los mismos. En segundo lugar, está presente una satisfacción del sentido de pertenencia y de reconocimiento sin el requerimiento de participar de una instancia material y espacio-temporal de la relación social. Esto se condice con que el individuo *contactless* se sirve de la alteridad para su satisfacción personal, prescindiendo del registro vincular. Finalmente, la individualidad *contactless* no posee arraigos estables ni duraderos, y en ese sentido la carencia de contacto confluye con la disposición y establecimiento de instancias mínimas de contacto, que además son esquivas al

compromiso y al registro afectivo. Una consecuencia de esta posición es la destitución de una narrativa que posibilite la conformación de una memoria relacional, algo que es propio para una subjetivación fundada en condicionalidades institucionales.

Entonces, tres caracteres predominantes de la individualidad *contactless*: valoración universal de la conducta propia; satisfacción y reconocimiento sin requerimiento de la relación social; desarraigo e instantaneidad para los vínculos.

Estas condiciones se fundamentan en las características de las sociedades globales del tiempo presente, las cuales se definen por la profundización de los procesos de desinstitucionalización e individualización, que se inscriben, además, en las nuevas dinámicas del capital financiero, que es global y desterritorializado, pero, sobre todo, desocializado y despolitizado. Sobre las formaciones sociales individualistas se expande globalmente un modelo de extracción y de reproducción de la riqueza con la facultad de prescindir de la vida social y del lazo común para su acumulación.

3- Formaciones sociales individualistas y crisis de lo social

En el marco de esta argumentación preocupa atender a lo que denomino formaciones sociales individualistas y no al individualismo en sí mismo, principalmente porque se pretende enfocar el análisis no en la concepción del individualismo como una singularidad y fenómeno de las sociedades, sino en la consideración de que una condición como el individualismo es conformadora de las formaciones sociales del presente.

Por formaciones sociales individualistas definimos instancias de articulación de las individualidades de carácter no regular y de normatividad inmanente, lo que significa una producción normativa de lo social emergente de las propias prácticas e intervenciones individuales que involucran a los actores, pero que no contienen necesariamente un fundamento previo y que no se prolongan en su acepción y seguimiento en el tiempo. De esta manera, las formaciones sociales individualistas son la condición específica de la globalización y de la multiplicación de las redes de información y de comunicación que surgieron con la crisis de los modelos estables e institucionales de sociedad. La dinámica, la ambivalencia y la ambigüedad constituyen las especificidades de esas formaciones individuales, donde cada individuo, a su vez, se

desempeña activamente de acuerdo a lógicas de flexibilidad en la comprensión y relación con la experiencia social.

El sociólogo Alain Touraine expone una definición concreta para referir a la experiencia de individualidad contemporánea con su categoría “fin de las sociedades” (2016). A partir de esta idea se analiza el derrumbe de las instancias de socialización clásica y se propone vislumbrar otra concepción de la relación social y de la acción, la que deja de tener una referencia a lo social por el desprendimiento entre la dinámica estructural del sistema y la lógica del nuevo tipo de actor. El fin de las sociedades, entonces, es la desestabilización de un modelo sistémico fundacional y de significación de la sociedad:

lo que llamamos sociedad es la utilización de recursos diversos de acuerdo con las principales orientaciones culturales, en particular la definición de lo permitido y lo prohibido, en virtud de un funcionamiento adaptado de las instituciones sociales. Éstas constituyen así el lazo entre los recursos y los valores. Fijan las normas de autoridad, las jerarquías, las condiciones laborales, los programas escolares, el castigo de crímenes y delitos (44).

Esta definición y descripción de Touraine es útil para comprender el modelo que se considera desestabilizado y que alcanzó su final. La idea de sociedad como amparo normativo fundamental que orienta el reconocimiento de las decisiones y acciones individuales en orden a una referencia colectiva estable y armónica ha cedido y su lugar es ocupado por formaciones sociales singulares, en las cuales el individualismo es preeminente respecto a cualquier garantía de experiencia común. Esto equivale también a sostener que no son ya las tradiciones ni las experiencias ligadas a una elaboración compartida de la vida en común, las que conforman las determinaciones del lazo social, y más precisamente lo que se presenta es la conversión continua de una experiencia social que no tiene límites precisos de definición y es permanentemente desmontada de su formación, por lo que solamente puede concebirse a partir de su separación respecto a algo común.

En este punto, es valioso retomar la expresión con la que François Dubet (2013) comprende esta destitución de la sociedad denominándolo “el trabajo de las sociedades”, porque allí donde lo social ha perdido su representación y su función como modelo, lo que se impone es la relación con la actividad, con las capacidades que las

formaciones sociales tienen de obrar sobre sí mismas. Esas capacidades son los flujos sociales, donde no hay intenciones inmediatas y la vida social queda desprovista de la regularidad.

Esta perspectiva de análisis posibilita especificar y caracterizar lo que el pensamiento sociológico contemporáneo desde hace algunos años evalúa como procesos de desinstitucionalización e individualización. A la vez que la importancia de referir a estas cuestiones en el análisis habilita a reflexionar acerca de que lo que actualmente se está pensando como consecuencias de la pandemia y que, incluso, fue nombrado como “nueva normalidad”, se corresponde, en verdad, con un proceso histórico que desde hace medio siglo tiene fenomenal incidencia en las mutaciones de los lazos, las acciones y la vida en común en su conjunto.

4- Reversión acumulativa del capital y financierización de la vida

Si bien puede afirmarse que actualmente hay un certero culto a la individualidad, que se pregona desde las diferentes plataformas mediales, las nuevas lógicas de interacción determinadas por la cooptación de seguidores, los libros y las referencias mediáticas a las consideraciones de sí, a saber, el amor propio, el privilegio de uno mismo, el fortalecimiento de las valoraciones personales, la asunción de creencias del yo como verdades generales, etc., sin embargo, estas notorias evidencias de la vida contemporánea están provistas de una narrativa histórica y social y que debe explicarse de acuerdo a lo que ya hemos mencionado como procesos de desinstitucionalización e individualización, que se inscriben concretamente en una conversión del modelo de acumulación de capital, y que, a grandes rasgos, podemos establecer como el pasaje del desarrollo de capital productivo e industrial a la expansión y circulación de capital financiero y su estricto carácter global.

David Harvey (2008) fundamenta y explica que el modelo rígido de la producción en serie industrial y con una impronta fuerte de intervención del Estado, ya desde finales de la Segunda Guerra Mundial había cumplido su ciclo, y la crisis del petróleo de 1973 acabó de desestabilizarlo. El ciclo financiero y global del capital es denominado por este autor como de “acumulación flexible”, y se caracteriza por la transnacionalización de las empresas, el pasaje desde la producción industrial y fabril hacia la concentración

primordial en los servicios, la tercerización y la consecuente debilidad de los sindicatos y de la organización obrera.

La predominancia del capital financiero alteró profundamente las condiciones de la vida social, promoviendo una desafección progresiva en las tramas de socialización, con rupturas en los modelos de integración normativa de los individuos. A este respecto, Harvey argumenta:

(...) Los nuevos sistemas financieros implementados desde 1972 han transformado el equilibrio de fuerzas del capital global: otorgaron una autonomía mucho mayor al sistema bancario y financiero dedicado a las finanzas de las corporaciones, del Estado y las personas. Sin duda, la acumulación flexible recurre más que el fordismo al capital financiero como poder coordinador (Harvey, 2008: 188).

Las mismas condiciones de desplazamiento y circulación constante del capital financiero para su genuina y continua reproducción, acaban consolidando un traspaso a segundo plano del capital de origen industrial y, con esto, severas transformaciones en el mercado de trabajo y en las articulaciones de los individuos con el universo laboral. Las reglas de estabilidad institucional que, hasta esos inicios de los años setenta del siglo XX, cada individuo concebía para sí y que respondían a una continuidad extendida en el tiempo y, muchas veces en la vida, en el mismo trabajo o empresa, la organización familiar de acuerdo a esa experiencia estable que determinaba además el ejercicio de una sociedad regulada por la disponibilidad del salario y, con esto, de estabilidad en las demandas del consumo, fueron todas circunstancias y características que declinaron debido a que el capital para maximizar su acumulación requería de la financiarización.

El modelo estable de la vida social se disgregaba mientras que las grandes industrias se reconvertían en agentes financieros globales que necesitarían cada vez menos de la reproducción de la fuerza de trabajo para la maximización de la reproducción del capital.

El emergente indiscutible era una nueva lógica del capital cuya acumulación se sustentaba en la circulación permanente. Un modelo de acumulación del capital que el filósofo francés Jean Baudrillard (1985) bien definió como “valor fractal”, cuya ponderación consiste principalmente en que el valor irradia en diferentes direcciones y sin ninguna referencia estable. Por esto, ya no es posible fundar una ley del valor, sino

que se asiste a la “epidemia del valor”, lo que se comprende como una “dispersión aleatoria” (11):

Cada partícula sigue su propio movimiento, cada valor, cada fragmento de valor, brilla por un instante en el cielo de la simulación y después desaparece en el vacío, trazando una línea quebrada que solo excepcionalmente coincide con la de las restantes partículas. Es el esquema propio de lo fractal, y es el esquema de nuestra cultura” (ibid: 12).

La cultura que bien define Baudrillard es la de una circulación indefinida de simulaciones, las cuales deben comprenderse como formas virales por su capacidad de transdefinir sus significaciones; y es bajo estas consignas que corresponde analizar las lógicas de flujos de lo que se debe definir como una cultura viral sostenida en el contrabando de formas virales siempre multiplicadas y de una virulencia contagiosa:

Nos hallamos en una cultura de la irradiación de los cuerpos y de las mentes por las señales y las imágenes, y si esta cultura produce los más bellos efectos, ¿cómo sorprenderse de que produzca asimismo los virus más homicidas? La nuclearización de los cuerpos comenzó en Hiroshima, pero prosigue de manera endémica e incesante en la irradiación de los media, de las imágenes, de los signos, de los programas, de las redes (ibid: 43-44).

Si posicionamos esta cuestión identificada por el filósofo francés a partir de las conversiones de los sistemas financieros y las crisis que comenzaban a generarse, en el contexto de lo que aquí se argumenta respecto a las formaciones individualistas de la vida social, es necesario afirmar que esto determina a considerar las condiciones y experiencias de una cultura viral que es paradójica, en el sentido de que facilita los contagios pero a partir de individuos sin contacto corporal o físico. Individuos que asisten a flujos de imágenes y pantallas y que promueven la circulación indefinida e inmediata de millones de mensajes que carecen de toda posibilidad de narrativa y desciframiento.

El enigma de lo virtual es que entre las simulaciones se verifica un orden de entendimiento pero donde nadie tiene capacidad o posibilidad de interpretar todo lo que prolifera como signo; y por esto el signo en la vida contemporánea está disponible como una “catástrofe virtual”, promoviendo que “en la información y la comunicación,

el valor del mensaje es también el de su circulación pura, por el hecho de que pasa de imagen en imagen” (ibid: 45).

Considerando estos aspectos descritos, una clave de comprensión está presente en esos flujos y en la circulación permanente de los signos y las imágenes que inhabilitan las condiciones interpretativas, porque lo que señala esta compleja situación es que las incertidumbres se han constituido como el recurso vital de la sociedad individualista contemporánea.

Si el desarrollo del capitalismo financiero fomentó la emergencia de una sociedad individualista en la que la vida se define como un recurso más en la valorización del capital, lo que es importante anotar es que ese recurso para cada individuo es completamente incierto y, por lo mismo, generador de profundas desigualdades.

El individuo *contactless* que anteriormente fue definido, es el de las incertidumbres, el que se posiciona sobre zonas de contagio (mensajes, imágenes, información, signos, etc.), pero que no puede atribuir un valor específico a su propia relación con el mundo, es decir, no puede definir su posición relativa en el lazo social y por eso tampoco se valora a sí mismo como partícipe común dentro de las leyes colectivas de la comunidad.

De este modo, es que son pensables correlaciones entre la volatilidad del capital financiero que supone desplazamientos constantes y una anulación de las restricciones “que normalmente operan sobre las actividades materiales de la producción y el consumo” (Harvey, 2008: 189), y las flexibilidades propias de las identidades y de los vínculos sociales, que arrojan a los individuos a instancias problemáticas de incertidumbre y que se resuelven con hiperproductividad y excesos de exigencias y de rendimiento. La individualidad contemporánea se presenta como la que -al igual que el capital financiero- se reproduce en la permanente circulación.

Estas individualidades son las que hacen de la vida un recurso más de extracción por parte de la acumulación del capital, y que, por tanto, demuestran el carácter concreto de eso que he llamado la financiarización de la propia vida.

En el seguimiento de la exposición, está presente que las condiciones de la vida actual, aunque puede atribuirse una visibilización y experimentación mayor a lo ocurrido por la pandemia, son más bien propias de un desarrollo histórico que desde la crisis del modelo industrial o productivo de acumulación a inicios de la década de 1970 del siglo

anterior estuvo generando distintas conversiones en las dinámicas de la producción de la vida social, afectando los cursos identitarios y los modelos relacionales que empezaron a determinarse por lógicas individualistas.

La experiencia de este proceso histórico que desembocó en lo que a inicios de la pandemia se denominó nueva normalidad, tiene un efecto predominante y es que ahora cada individuo es una valorización financiera que debe hallar sus máximas capacidades de inversión y circulación. Las sociedades de consumo globales-financieras hallan, de este modo, su grado cero: cada uno debe administrar su propia vida como un activo financiero.

5- Desinstitucionalización e individualización: la pérdida de las referencias normativas

La administración de la vida como recurso financiero que expone un extractivismo sobre las propias condiciones subjetivas, tiene su formalización en lo que ya indicamos como procesos de desinstitucionalización e individualización, y, a la vez, este último tiene en el presente un enlace con lo que se conoce como “diseños de sí” (Groys, 2014), en el contexto de lo que se establece como “producciones imaginales de la vida social” (Dipaola, 2017).

En primer término, la desinstitucionalización acredita que las instancias de regulación social efectivas durante un largo período de la modernidad y que posibilitaron el desarrollo de instancias estables de cohesión social y la consolidación de los aparatos políticos de los Estados, se han debilitado progresiva y fuertemente, desligando a los actores del sistema social.

Como bien demostró Émile Durkheim hace ya muchos años, la integración de los individuos al cuerpo social sólo resultaba posible a partir de la consolidación de una instancia sagrada, tal es la definición y función del lazo social. La unidad misma de la sociedad se comprendía en valores comunes y universales, cuya formalidad fue la de producir sujetos aptos y normados para la vida colectiva. Así, “si lo social se explica por lo social” se debe a que “lo sagrado es la representación de la sociedad misma en cuanto sociedad” (Dubet, 2013: 99). Y en tal aspecto, las representaciones colectivas se revelan objetivas porque se constituyen en principios regulares de las prácticas individuales (Durkheim, 2012).

Sin embargo, la crisis de semejante modelo condujo no a la desintegración completa de la vida social, claramente, pero sí a algo más complejo, que son dinámicas de integración sin regularidad ni equilibrio, con valoraciones desproporcionadas de los sujetos, y desarraigadas, es decir, carentes de estabilización espacial y temporal. Cada individuo tiene su propia percepción del universo que lo circunda y también de sí mismo, y hace valer mediante sus acciones estas percepciones no por el reconocimiento, sino en orden a perspectivas de confianza: si el reconocimiento supone la valoración colectiva y común de las acciones y, por lo tanto, esgrime una normativización; por su lado, la confianza es estrictamente un sentimiento individual e individualizado y que no necesariamente puede ser racionalizado o evaluado en tales parámetros. En tal sentido, y de acuerdo con Anthony Giddens:

La confianza es, en mi opinión, un fenómeno genérico crucial en el desarrollo de la personalidad y posee una relevancia peculiar y específica para un mundo de mecanismos de desenclave y sistemas abstractos. En sus manifestaciones genéricas, la confianza está directamente vinculada a la obtención de un sentimiento temprano de seguridad ontológica (...) En este sentido, la confianza es el fundamento de una 'coraza protectora' siempre dispuesta a defender al yo en sus relaciones con la realidad de cada día (Giddens, 2006: 11).

Esta concepción es efectiva para comprender las consecuencias sociales de las transformaciones a nivel económico y global de las sociedades, porque lo que suponen es que las definiciones que inciden sobre las prácticas sociales, no son ya determinaciones normativas externas a la individualidad, y se proyectan en las experiencias personales que ya no arraigan lazos duraderos y revelan que lo propio de la época son subjetividades que viven la incertidumbre y cuyas acciones y decisiones se realizan desde ello.

Esta condición de la incertidumbre como programa radical de la individualidad es lo que debe analizarse para registrar correctamente lo anteriormente sugerido acerca de la administración de la vida como un activo financiero. Si es posible pensar en la desregulación de la subjetividad y enfocar el planteo en la idea de que ahora asistimos a la experiencia de "sujetos globales", es decir, capaces de asumir decisiones y efectuar interacciones más allá de los espacios físicos que habitan, que pueden intervenir en

decisiones vitales desde la distancia, entonces, la clave del tiempo presente es una modalidad de la acción que ya no puede definirse por su regulación sistémica, porque se inscribe en dimensiones amplias que implican experiencias emocionales y afectivas, pero también intervenciones financieras, decisiones no regulares de consumos y toda una producción de sí proclive a la incertidumbre y desprovista de una racionalidad orientada en las consecuencias y en lo porvenir.⁴

Esto que se describe fue también conceptualizado por Ulrich Beck como “sociedades del riesgo” (2006), que se comprenden como “sociedades de catástrofes” (111). Para Beck, la dimensión que fue adquiriendo la globalización produjo un debilitamiento de las fuerzas que sostenían la modernidad industrial: autoridad, poder, clase social, etc., efectuando un desprendimiento de las condiciones estructurales. En la actualidad, la autoridad se negocia⁵ y el poder es una relación ambigua cuyo ejercicio efectivo está corrido y difuminado de los actores que lo detentan. Esto determina la individualización de la vida:

En el curso de los procesos de individualización realmente no desaparecen las diferencias de clase ni las relaciones familiares; más bien permanecen en el trasfondo en relación al nuevo “centro” emergente del modelo biográfico vital. (...) En la modernidad avanzada se realiza la individualización bajo las condiciones de un proceso de socialización que precisamente impide gradualmente la autonomía individual. El individuo, ciertamente, rompe los lazos tradicionales y las relaciones de protección, pero los intercambia por las constricciones del mercado de trabajo y del consumo (...) En lugar de los lazos *tradicionales* y de las formas sociales (clase social, familia nuclear) aparecen instancias *secundarias* e instituciones que configuran el curso de la vida del individuo y que, de manera contraria a la aptitud individual de la que es consciente, le convierten en una pelota de modas, relaciones, coyunturas y mercados (Ibíd: 215 -cursiva en original-).

Hay varios puntos centrales que se desprenden de esta indicación de Beck y que colaboran en la interpretación del argumento que en este artículo se expone. Primeramente, se enuncia que la individualización se inserta en el declive institucional,

⁴ Este punto es importante para entender ciertas prácticas que se reiteran en los últimos tiempos y que se reproducen por todo el planeta: movimientos contestatarios con ideologías de derecha o hasta fascistas, grupos *complotistas* que niegan conocimientos científicos fundados y básicos, etc.; y que además emergen como producto de la crisis de una de las instituciones formales más potentes de la modernidad como es la democracia.

⁵ Esto es algo notable en distintos aspectos, incluso mínimos, de la vida social, siendo un ejemplo las relaciones padres/madres e hijos/as, en donde el valor acuñado de la autoridad paterna o materna ya no tiene régimen y se convierte en un pacto débil en el entramado familiar.

aunque esto no significa la desaparición de las instituciones tradicionales, sino su cambio de carácter en la afirmación de una subjetividad, pero además, agrega el sociólogo, que el desprendimiento de los sujetos de las estructuras tradicionales no es exclusivamente algo liberador, sino que proporciona distintas constricciones ligadas, por supuesto, a las nuevas condiciones del riesgo: globalización financiera, dependencia de los mercados, lógicas de consumos, etc.

Estos puntos especifican mejor el argumento que anteriormente se resaltó acerca de la financiarización de la vida, pues expresan la individualización y desinstitucionalización de las formas condicionantes que introducen a las individualidades en dinámicas hiperproductivas y de rendimiento como instancias de sujeción a la reproducción del capital financiero global.

A su vez, estos procesos se explican por las experiencias volátiles que se viven en las redes de comunicación y de interacción, cuyos efectos son una destitución de la concepción de valoraciones compartidas para el establecimiento de los vínculos y la fugacidad e instantaneidad de ellos, al no estar ya definidos por el compromiso.

La multiplicación de redes y de medios de comunicación promueve una pérdida de control de las instituciones de sus mecanismos regulativos. La norma no desaparece necesariamente, pero sí empieza a ser una instancia práctica y dispersa cuya fuerza, valor y sentido es determinada por experiencias contextuales y de circulación, donde tienen mayor influencia las redes. En este aspecto, Dubet enuncia:

El desencantamiento de las instituciones es producto también del desarrollo de la cultura y la comunicación masivas, que generan representaciones e imágenes del mundo cuyo control y monopolio ya no están en manos de las instituciones (Dubet, 2013: 107).

El descrédito es también de los saberes que inducían el desarrollo de específicas prácticas y actividades por parte de los individuos inscriptos en un panorama institucional y sistémico. La posibilidad de definir criterios de evaluación y reconocimiento colectivo para determinar la acción social era el reaseguro de la vida institucional, sin embargo, la dispersión de los criterios para definir la validez de los conocimientos y el devenir de una pluralidad de saberes y de sentidos respecto al curso probable de los acontecimientos promueve otra lógica de experimentación de la

relación individual con el otro, y los medios y las redes son espacios amplificados de circulación de esas dispersiones, generando un trastorno que “no se debe tanto a que nos manipulan como a que dicen una cosa y también lo contrario” (ibídem).

De esta manera, la desinstitucionalización y la individualización se identifican como procesos históricos desprendidos de las transformaciones globales de la acumulación del capital, cuyos efectos determinantes sobre los actores conduce a lo que aquí se delinea como formaciones sociales individualistas.

6- Un nuevo régimen de desigualdad en el período de los desanclajes simbólicos

La fisura del pacto social que las democracias liberales inauguraron junto con una idea fundante de *sociedad* desde el siglo XIX, determinó transformaciones para la vida común que alteraron las expectativas sobre las modalidades de vinculación y sobre el porvenir. Esto condujo, a su vez, a la aparición de un nuevo tipo de individualidad, desentendida de la relación con los otros y ejecutante de sus propias responsabilidades sin criterios morales comunes. Esto es, individuos que asumen sus propias posiciones morales ante los hechos de la realidad como si fueran universales, efectuando, de esta manera, una posición que denega al otro de las consideraciones de sentido respecto a las decisiones individuales. Es lo que aquí ya definimos y caracterizamos como *individuo contactless*, donde la carencia de contacto expone la desapropiación de cualquier contenido social de las acciones y relaciones.

La desunión entre individuos y cuerpo social origina una crisis normativa que anula las perspectivas colectivas de sentido y significación de la experiencia de vida conjunta. La dispersión de sentidos posibles para la interpretación de lo cotidiano culmina, entonces, en la acreditación como verdadero de cualquier conocimiento o información circulante sin ninguna correspondencia con los hechos o, al menos, con la probabilidad verosímil de su acontecer. Se revelan así *fakenews* y cualquier tipo de narrativa que es validada y valorada de acuerdo a creencias estrictamente personales y a acciones de consensos breves y delimitados entre grupos de personas.

La disolución del pacto social señala de este modo su consecuencia más fuerte por todo lo que desde ella puede desencadenar: cada individuo cree y moraliza lo que

quiere y estipula el orden social de convivencia de acuerdo con esa moralización introspectiva.

Esta condición detallada se inscribe también en lo que en otros desarrollos propios se expone como “producciones imaginales”, y que se emparenta, también, con lo que Boris Groys (2014) denominó como “la obligación al diseño de sí”. La coerción a estar constantemente expuestos para la imagen pública, mediante el uso de redes, aplicaciones, etc., desarrolla una expresividad estética de los lazos sociales donde cada individuo fomenta la propia meta de influir en los otros. Sin embargo, esto se oficia con los recursos que las mismas redes, aplicaciones, dispositivos y, además, los circuitos de las modas y recursos culturales promueven como estrategias simbólicas de pertenencia.

En estas condiciones, la desimbolización del universo de sentido que organizaba estrategias comunes para la vida social, conlleva una lógica de signos repartidos, de simbolizaciones múltiples cuyo requerimiento es incidir en las expectativas de los demás, aunque sin corresponderlas; como sugiere Éric Sadin: “por el hecho de hacerse pública, la experiencia parece asumir su valor pleno” (2022: 31).

La retórica del engaño es reducida a que cada individuo se considera como propietario de una relación con lo verdadero y como perteneciente al conjunto de los que creen lo correcto, conformándose una moral de situación que ajusta sus demandas de acuerdo a su propia reflexividad.

Esto desgasta todavía más el pacto social y la formación democrática que lo sostuvo durante años: cuando cada cual ordena sus criterios de reflexión singularmente y los contrasta conflictivamente con quienes no piensan ni actúan de manera semejante, se proyecta ante otros a partir de una postura de aniquilación en la que cualquier motivación o pensamiento opuesto con el propio debe ser extirpado de la razón social. En otro plano, es algo semejante a lo que Laurent de Sutter asume como una “racionalidad del escándalo”, que es la novedosa “racionalidad del poder”:

Ese poder puede significarse en pocas palabras: es el de la razón en la medida que su objetivo no es otro que el de confirmarse a ella misma, poseerse ella misma; es el de la razón en la medida que su objetivo no es otro más que *tener razón*, más que desplegar la totalidad del mundo según las coordenadas de su orden y, de ese modo, asignar en él un lugar a cada cosa. El que se escandaliza no se escandaliza sino porque su indignación es susceptible de darle la razón (Sutter, 2020: 26 -cursiva en original-).

De esta manera, se constituyen grupos extremistas o de odio en las distintas comunidades que impulsan y exacerbando pasiones de exterminio, que siempre se ajustan y confirman en razones propias. Las radicalidades políticas y sociales del tiempo actual ya no consisten en disputas entre modelos sociopolíticos como fueron en otra época el socialismo contra el capitalismo, más claramente, en este tiempo se conjugan el descrédito democrático con la desilusión y deflación de las expectativas en la vida social, cuya consecuencia extrema es que los antagonismos se muestren con alto impacto y fuerza entre personas que, con marcadas diferencias de criterio, son igualmente los despojados de sus potencias humanas, por las condiciones de acumulación del capital financiero.

François Dubet analiza esta cuestión desde lo que considera una transformación del “régimen de las desigualdades”, y precisamente explica que las desigualdades ya no pueden definirse a partir de condiciones estructurales objetivas, que delimitan lo justo de lo injusto, y por su diversificación conviene atender a la individualización de las desigualdades. Entonces, “la estructura de las desigualdades de clase se difracta en una sumatoria de pruebas individuales y sufrimientos íntimos que nos llenan de ira y nos indignan” (Dubet, 2020: 10).

La situación definida anteriormente como el “fin de lo social”, que es la crisis de los modelos normativos de sociedad, pero también las transformaciones que ocurrieron incluso con posterioridad a la denominada “sociedad postindustrial”, implica además una desregulación de los conflictos, que en épocas previas se ajustaban a distribuciones y diferencias de clase. En el presente, los conflictos se diversifican y las acciones individuales adquieren un tenor fundamental del que carecían. Si en momentos de estructuración normativa y moral de las sociedades, la reprimenda social sostenía los vínculos de acuerdo a expectativas formales y estructuradas, que posibilitaban cierta objetividad de la regla social, en cambio, en la actualidad, la misma condición individualista que origina al *individuo contactless* suprime las restricciones morales y expone a su validación social los odios, miserias y violencias antes no admitidas:

mundo fraccionado según una multitud de criterios y dimensiones. Se constituye así un universo social en el cual somos más o menos desiguales

en función de los diversos bienes económicos y culturales de que disponemos y de las diversas esferas a las cuales pertenecemos. Somos desiguales “en calidad de”: asalariado más o menos bien pago, estable o precarizado, poseedor o no de un nivel educativo, joven o viejo, mujer u hombre, residente de una ciudad dinámica o de un territorio en conflicto, de un barrio *chic* o de un suburbio popular (ibíd.: 12-13).

La destitución de los mecanismos de anclaje estable mediante los cuales los individuos asistían a dinámicas de cohesión y reducción normativa de sus relaciones sociales, origina una multiplicidad de perspectivas posibles para los actores, que ahora se rigen por experiencias normativas flexibles y articuladas entre grupos de pertenencia moral. El resentimiento y odio generado ante el otro se convierte en una pulsión acreditada por instancias particulares que promueven y aprueban conductas de menosprecio y rechazo ante lo diferente.

Esto se amplifica mediante los usos e intervenciones que se posibilitan desde las redes sociales. Lejos de la democratización inclusiva que el surgimiento de internet prometía, su desarrollo de comunicaciones gestó que las visibilizaciones de los impulsos de odio y desprecio se expandan y viralicen e incluso conformen instancias comunitarias. Esto se justifica también en lo que argumentamos en lo extenso de este artículo, es decir, la crisis de los recursos institucionales promueve que los individuos relocalicen sus lazos y signos de pertenencia. Las redes sociales y sus dispositivos de comunicación inmediata actúan como reinscripciones y estímulo de las dinámicas y expresiones que conducen la vida social ya sin los registros morales de cohesión de antaño.

Entonces, lo que Dubet propone como modificación del “régimen de desigualdades” es su diversificación e individualización, pero también el repertorio que abre a las disputas a partir de una globalización financiera que ya no representa en los poderes políticos y democráticos las formas reproductivas del capital, y cuya consecuencia es la liberación de los individuos a la efectuación de sus propias estrategias de producción.

Es decir, la característica efectiva de un capital que reproduce tasas de ganancia sin requerir del trabajo productivo, y que lo realiza y maximiza a partir de sostener flujos de circulación permanente, es que despoja de las condiciones de producción política y social de las subjetividades, y lo hace “sin pertenecer a ninguna parte”. Se conforma así lo que ya antes mencionamos como una subjetividad global y deslocalizada, donde cada

individualidad debe exponerse a las dinámicas de circulación del capital siendo siempre desposeído del mismo.

El sociólogo y filósofo francés, Gilles Lipovetsky (2020) entiende y analiza este punto determinante para la comprensión del tiempo contemporáneo como la cristalización fenomenal de “sociedades de la seducción”, en las que permanentemente se divulgan estrategias de persuasión ligadas a la estimulación afectiva y emocional, que prescinde de los cálculos racionales y objetivos de las acciones.

Para este pensador, la crisis de los modelos institucionales que ya describimos en distintas ocasiones durante estas líneas, deriva en una “sociedad de la seducción” fundada en el “imperativo de gustar”, y que afecta a la totalidad del conjunto social: la economía, los medios, la política, la educación, etc., se inscriben en lógicas de diseño determinadas para la captación de *usuarios* y *seguidores*. La “estetización del capital”, entonces, confirma experiencias de vinculación social ya no articuladas por referencias institucionales y normativas, y, más concretamente, expuestas a afectos, emociones, deseos y goces inmediatos.

Esto significa que ya no es la producción de capital-trabajo lo que afirma las reglas de la vida social, sino las producciones extractivas de la vida humana, la constricción a *tener un estilo propio* y *ser vendido* a los demás para que adquiera su valor, que es también su validación social. La seducción global, entonces, es hiperindividualista y proclive a disponer del otro tanto como a quedar a disposición si eso es lo que atrae del capital. La vida es convertida, de este modo, en un recurso.

7- Una globalización hipercultural

Las alteraciones en las modalidades de relaciones de la vida contemporánea originan otras maneras de percibir las interacciones comunes y, con esto, se disgregan las operaciones que en otra época se organizaban desde conductas moralmente definidas y estables y que sustentaban el lazo social.

Las formaciones sociales individualistas, de acuerdo con lo que en este artículo se ha ido detallando, pueden exponerse sobre dos líneas de constitución: primero, la prescindencia en la acción de cada individuo de una expectativa orientada en los otros. Es decir, los actores morales dan curso y resolución a sus acciones en acuerdo con intereses estrictamente personales que están presentados como de valoración universal. Segundo, la actitud hedonista, que mediante los usos de las redes de comunicación y sus proliferaciones de sentidos, rige instancias de goce inmediato que ofrecen placer sin el requerimiento de contacto.

Se desarrolla, de este modo, lo que defino como un *individuo contactless* que además de las caracterizaciones ya ofrecidas en párrafos anteriores, tiene la cualidad de desligarse de la reflexión crítica respecto a las circunstancias que afronta y asume las condiciones de la vida global contemporánea como desafíos individuales y que solo se resuelven por capacidades y méritos personales. Las iniciativas de adolescentes y jóvenes a través de las distintas redes sociales respecto a los denominados *challenge*, expone esta condición de singular manera: si bien el desafío es propuesto en redes de interacción colectiva, la resolución es algo a realizar individualmente y por fuera de cualquier contacto con otros internautas o usuarios.

Se revela que las distintas actitudes y acciones que los individuos realizan pueden en buena medida interpretarse por las flexibilidades de los mecanismos de anclaje y lo que antes citamos como procesos de desinstitucionalización. Cada individuo fomenta sus propios marcos de creencia cuando las formaciones institucionales y sistémicas ya no estructuran las demandas de la vida social.

De esta manera, las formaciones sociales individualistas se desarrollan dentro de lo que es posible determinar, en línea con un planteo de Byung-Chul Han como “hiperculturalidad” (Han, 2019). La complejidad del planteo del filósofo surcoreano al respecto se debe a cómo introduce la dimensión rizomática (tomada desde la filosofía de Deleuze y Guattari) para reflexionar críticamente sobre el desarrollo de la cultura global. Para Han, ni la concepción de multiculturalismo y tampoco el transculturalismo o el interculturalismo, ni la dimensión de culturas híbridas, incluso dentro de la noción de ambivalencia de Hommi Bhabha, alcanzan para explicar las condiciones de inmediatez de las experiencias y datos culturales de nuestra época presente.

Si el multiculturalismo expone una multiplicidad que se reduce a una identidad hegemónica en última instancia, por su parte la hibridez cultural es todavía una versión demasiado dialéctica de la cultura donde el espacio “entre-medio” responde a formaciones de reciprocidad que también reducen la cultura a una unidad.

Por eso, la apuesta teórica y explicativa de Han es por la “cultura rizomática”, que posibilita en su concepción del rizoma atender a las dispersiones y diversificaciones permanentes, los desvíos y las formas de intervención e interacción esporádicas, intempestivas y efímeras, que no por eso están imposibilitadas de formar y ejercer sus relaciones en una *red*. Mientras el “entre-medio” de la hibridez supone formaciones recíprocas; por su parte lo rizomático afirma un devenir incesante que resiste la reducción a un significado específico (ibíd.).

Entonces, lo propio de la “hipercultura” sería su asignificación, su reconfiguración permanente en la red destituyendo cualquier principio sistémico. En otros términos, la hipercultura es la condición y perspectiva relacional de la vida contemporánea, donde, como se argumentó anteriormente, los individuos sin anclajes institucionales resuelven por intereses y motivaciones personales sus acciones y metas efectivas.

La globalización expresó la implosión de los modelos culturales afianzados en condiciones normativas estables o rígidas y las consecuentes conductas morales motivadas por las relaciones con los otros. A partir de ello, la hipercultura es un desplazamiento perpetuo y siempre redefinido, donde lo que otorga valor es la circulación. La condición extractivista de la vida es bien apropiada para la hiperculturalidad.⁶

En este punto es que corresponde considerar las individualidades *contactless* como hiperculturales, pero en tanto se encuentran subordinadas a lo que denominaré una hipermodernidad algorítmica.

8- Hipermodernidad algorítmica e individuo *contactless*

⁶ Han describe muy bien cómo la hiperculturalidad y las pérdidas de referencias que provoca, tiende a generar nuevos tipos de fundamentalismos y violencias, que quedan expuestas en odios explícitos e intentos de aniquilación de lo diferente (Han, 2019).

En el tiempo presente los algoritmos digitan casi todas las decisiones que se toman en las acciones diarias: compras, viajes, elecciones de lugares para visitar, actividades recreativas, películas o series para mirar, todo es conducido y determinado por una producción serial de datos, que tienen, a su vez, la particularidad de constituir tramas narrativas y de sentido. En las redes sociales de internet, los debates sobre series y películas se repiten insistentemente sobre los mismos, grupos de individuos cotejados dentro de las mismas producciones algorítmicas; las alegrías y las indignaciones parecen digitadas por un sistema de inteligencia artificial que se presenta con las capacidades de elegir por los usuarios. La hipermodernidad algorítmica tiene su acta de fundación.

La característica principal del usuario de esta hipermodernidad es que sus elecciones son determinadas por los flujos de datos: cada usuario es constituido bajo un perfil determinado, pero que además adquiere sustancia a medida que hay un convencimiento interno de que se está en el perfil adecuado. Las distintas redes sociales convencen de que cada uno está viendo lo que efectivamente desea mirar y conocer, y así la confección del usuario modelo en base a una serie de datos funda una estructuración de redes y circulación, propia de la hiperculturalidad, pero ofreciendo a cada usuario la creencia de una singularidad específica. Cada modelo es presentado como único: la individualidad *contactless* recibe así su cristalización: recursos digitales y administrados, sin embargo recibidos como características propias y personales.

La desafectación y desapropiación que generan los dispositivos digitales y virtuales en el contexto de la hipermodernidad algorítmica, entonces, no deben pensarse como causa de la conversión de las relaciones sociales y de la fragilidad de los vínculos contemporáneos. Más bien, estos dispositivos y sus redes virtuales son la recepción de las individualidades despojadas de las estructuras más rígidas con las cuales pudieron ejercer durante muchos años vínculos estables y que entramaron condensaciones afectivas duraderas, que otorgaban sostén y realidad a esas vidas gestadas en común.

Desde los procesos de desinstitucionalización y la individualización, el recorrido ha sido en torno a individuos que simplemente buscan referencias y localizaciones, pero que ahora son precarias y donde la estabilidad no solamente no pareciera posible de conseguir, sino que además no es considerada un valor.

La hipermodernidad algorítmica es, bajo estos aspectos que se describen, el resultado del desarrollo de las sociedades de consumo y sus exposiciones de felicidad inmediata y libre elección permanente. El algoritmo es simplemente su matriz de eficiencia, lo que deduce las series de expectativas de cada individuo y ofrece a todos algo semejante, pero bajo la imagen de lo distintivo.⁷

De esta misma condición toma sus expresiones más fundamentales el hedonismo que impregna todas las mediaciones de la vida social en el universo de sentido actual. La apelación al goce y el disfrute como mandatos de una felicidad que hay que validar constantemente y en cada período y situación, la disposición para estar abiertos siempre a otras experiencias, la ilusión de ser únicos como atributo que es de todos, pero pertenece a cada uno. En definitiva, todas las relaciones de la vida social están liberadas de las referencias morales de las conductas: las relaciones de trabajo, las relaciones familiares, las relaciones amorosas, etc., cualquier instancia de vinculación es presentada como abierta a lo posible de su reconversión inmediata en alguna otra perspectiva: “la ruptura con los dispositivos del pasado es radical: nos hallamos en la era liberal de la desregulación y de la individualización de la seducción” (Lipovetsky, 2020: 36).

En esta situación, la hipermodernidad algorítmica es la forma que adquiere lo que a partir de Touraine aquí también fue caracterizado como “fin de las sociedades”, y se representa como lo que otorga una narrativa de sentido al flujo de vidas despojadas de las instancias institucionales con las cuales contenían sus decisiones, sus afectos y sus expectativas en una comunidad.

Conclusiones

En lo extenso se propuso exponer las características y fundamentos de lo que denomino formaciones sociales individualistas, atendiendo con esta concepción a que el individualismo contemporáneo no expone directamente la disolución del lazo social,

⁷ Las publicidades del tiempo presente, tanto televisivas como en las redes, apuntan a esta consideración: las interpelaciones a los sentimientos se exponen bajo consignas eficaces: “sentite único”; “sos diferente”; “todos somos distintos”; “vos valés”, etc. El valor de la singularidad ante los otros, como una caracterización del individuo *contactless*.

sino que lo reinscribe bajo otras modalidades que circunscriben en la experiencia y afectación de cada persona singular las características de socialidad.

Esto sostiene, a su vez, lo que Michel Maffesoli (2009) entendió como una “ética situacional”, es decir, normas prácticas que no fundan prescripciones estables ni rígidas y que se deshacen luego de su inscripción material para alguna determinada situación colectiva. Estas morales frágiles son las apropiadas en contextos que definimos bajo los aspectos de la desinstitucionalización y la individualización, que en los términos de Alain Touraine coligen en el “fin de las sociedades”, que es una categoría sociológica fundamental para percibir las transformaciones de los soportes de la vida social actual, porque posibilita interpretar las conductas morales de los actores, que ya no inscriben el curso motivacional de sus acciones en un sentido mentado hacia los otros, sino que universalizan intereses personales.

De este modo, las formaciones sociales individualistas articulan series de subjetividades cuyas integraciones colectivas son frágiles, precarias y momentáneas, a las que denomino en este estudio como *individualidades contactless*. Según establecimos en los argumentos precedentes, la condición del no contacto refiere a que este no está definido ni reclamado como experiencia necesaria del vínculo, porque el individualismo contemporáneo comprende la facultad de ser deslocalizado, intermitente, un efecto algorítmico más en la hipermodernidad que vivencia.

Las reflexiones, en estos términos, enfocan la problemática del individualismo como característica y condición de las vidas presentes, y que pueden aportar fórmulas interpretativas para las crisis finales que asisten al mundo actual: crisis de las democracias liberales, crisis de la igualdad, crisis de las sociedades como cohesión e integración colectiva, crisis de lo común, crisis de la idea de vida como valoración existencial, etc.

La profundidad que puedan adquirir estas situaciones críticas y las incidencias en las individualidades *contactless* no es previsible, sin embargo, la amenaza de avances tiránicos fundamentados en nichos de indignación y odios individuales, pero que se conducen situacionalmente a partir de una moral universalizada por un grupo, no parece ningún delirio paranoico y sí algo más o menos próximo.

Comprender las condiciones del individualismo contemporáneo, la utilización de los recursos sociales y digitales y las consecuencias de la globalización financiera y, con

esto, los desanclajes de la vida regulada institucionalmente, resulta, en el devenir de un presente furioso, una imperiosa necesidad para empezar a vislumbrar de cuántas maneras nos acecha el futuro.

Bibliografía

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Baudrillard, J. (1985). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Dipaola, E. (2017). *Producciones imaginales. Cultura visual y socialidad contemporánea*. Buenos Aires: La cebra.
- Dubet, F. (2013). *El trabajo de las sociedades*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dubet, F. (2020). *La época de las pasiones tristes*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (2006). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra.
- Giddens, A. (2008). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Groys, B. (2014). *Volverse público*. Buenos Aires: Caja negra.
- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del rendimiento*. Barcelona: Herder.
- Han, B-Ch. (2019). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lipovetsky, G. (2020). *Gustar y emocionar*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (2009). *El reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Paidós.
- Sadin, E. (2022). *La era del individuo tirano*. Buenos Aires: Caja negra.
- Sutter, L. (2020). *Total indignación*. Buenos Aires: La cebra.
- Touraine, A. (2016). *El fin de las sociedades*. México: Fondo de Cultura Económica.