

# Webfare: el banco de las virtudes

MAURIZIO FERRARIS

*Traducción del italiano de*  
Jimmy Hernández Marcelo

## §1. Introducción

**E**L OBJETO MÁS ELEVADO de la necesidad humana es otro ser humano, decía Marx con razón, pero lamentaba la circunstancia de que estos valores estuvieran siendo mistificados por la sociedad burguesa empeñada en la producción y la adquisición. La revolución comunista, con la única excepción del comunismo chino actual, no parece haber dado ningún paso significativo en la reintegración de lo humano en sí mismo y en sus valores. En cambio, la gran transformación tecnológica y social que se está produciendo desde hace algunos años, que implica la producción cada vez mayor de documentos relativos no solo a nuestros pensamientos, sino también a nuestros actos y nuestras vidas, ha permitido transformar la vida sencilla en un valor no solo político, sino también económico. Se trata de un activo totalmente nuevo, que ha surgido gracias a que la Web es registro antes que comunicación, lo que potencia la característica dominante de lo digital sobre lo analógico. En este último la información se comunica y puede registrarse posteriormente (lo que, sin embargo, casi nunca ocurre). En cambio, en lo digital, el registro de la acción precede y posibilita la información y la comunicación, lo que produce un crecimiento sin precedentes del archivo de la actividad humana.

Surge así un capital cuyo material es el registro de todas las formas de vida humana. Este capital nuevo e imprevisto, y no el capital financiero, es el capital del siglo XXI. Ahora bien, dado que no nos gusta el término «capital», porque asociamos este nombre a las vicisitudes de una forma peculiar de capitalismo que privilegiaba al individuo y veía en la riqueza la recompensa y el signo del favor divino, yo prefiero llamarlo «patrimonio de la humanidad». Es un patrimonio que vale más cuando más seres humanos lo comparten. Este patrimonio recompensa no el ascetismo, es decir, el trabajo duro y el egoísmo

Maurizio Ferraris (✉)  
Università degli studi di Torino, Italia  
e-mail: maurizio.ferraris@unito.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 11, No. 22, Sept. 2022, pp. 119–134  
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

en un juego en el que los ganadores son necesariamente pocos, sino la necesidad, el deseo, la curiosidad, es decir, lo que conduce a toda la humanidad hacia la Web. El patrimonio de la humanidad crea así una riqueza que procede de todos y debe volver a todos en términos de cultura, y a los necesitados (por ejemplo, los que pierden su empleo debido a la automatización, pero que siguen produciendo valor en la Web) en términos de apoyo al crecimiento.

Aunque a veces sea discutible la expresión «donde hay peligro surge también lo que salva», como escribió Hölderlin (tenemos innumerables testimonios de peligros sin salvación), en este caso concreto se diría que este recurso nos viene bien. La reducción de puestos de trabajo provocada por la creciente automatización, la distopía de una humanidad desheredada y atemorizada por haber quedado al margen del curso del mundo, la experiencia nada distópica sino real de una humanidad que solo puede concebirse a sí misma como víctima de una tiranía biopolítica y no como sujeto activo de la historia, todo esto impone un cambio de ritmo. Para interrumpir una espiral en la que el riesgo es una competición entre perdedores, entre las clases descontentas de Occidente y las mitologías alternativas de Eurasia y del Islam, se necesita un *Webfare* que sepa socializar, incluso para Occidente, el enorme valor que la humanidad produce en la Web, no solo mediante una fiscalidad de las plataformas, sino sobre todo mediante una capitalización alternativa.

Porque esa es precisamente la cuestión. Para reducir la brecha entre los que tienen mucho y los que tienen poco (si bien ahora tienen más que antes, aunque esto, como es natural y justo, no es ningún consuelo), no basta con gravar las plataformas con impuestos justos. Hay que idear una estrategia de capitalización alternativa de los datos que produce la humanidad, activando organismos intermedios que (amparándose en la ley europea que lo permite) pidan a las plataformas los datos de sus asociados, los valoren y revendan (generando así un mercado), y los redistribuyan no en beneficio de sus asociados, sino en beneficio de esa enorme parte de la humanidad que no tiene dinero pero que también produce datos. En esta artículo pretendo esbozar la fisonomía y las formas de socialización del capital digital y lo haré según las reglas de las 5W (where, who, what, when and why) del periodismo norteamericano: 1. *Dónde*: cómo es realmente el lugar genérico de este patrimonio, es decir, la Web; 2. *Quién*: cuál es el tipo humano que lo alimenta; 3. *Qué*: cuáles son las características del nuevo capital que aún no hemos conceptualizado; 4. *Cuándo*: cuáles son los tiempos y las opciones posibles (liberalismo, comunismo, humanismo) para valorizarlo de forma justa; 5. *Por qué*: cuáles son los motivos y los modos de funcionamiento que militan a favor

de la socialización. En este primer apartado, a modo de preámbulo, me gustaría esbozar el marco histórico y conceptual que subyace a mi propuesta.

## § 1. De la tiranía de la naturaleza a la tiranía del mérito

La naturaleza no es democrática: los humanos nacen feos o guapos, estúpidos o inteligentes. La afirmación de que los humanos son todos iguales es infinitamente menos creíble que la afirmación de que los castores son todos iguales. Solo una mente peligrosamente propensa a confundir el ser con el deber-ser podría haber argumentado que los humanos nacen iguales y que lo que los hace diferentes es la sociedad. Por esta razón también se ha sostenido que los humanos nacen libres y están encadenados en todas partes, un argumento en el que la confusión entre hecho y derecho es, si cabe, aún más aguda. La sociedad, mucho más que de la codicia de unos pocos, nace del deseo de compensar las diferencias de la naturaleza y en parte lo consigue; desafortunadamente, en este intento provoca una injusticia aún mayor: la que existe entre tener y no tener.

Desde que la agricultura se afianzó en la «media luna fértil», la humanidad ha distinguido entre los privilegiados que disfrutaban de una buena educación y de bienes que se transmiten de generación en generación y los otros, los que no tienen nada. Se trata de una de las distinciones más odiosas, injustas y aparentemente insuperables que caracterizan la condición humana. Hasta ahora solo se han encontrado remedios parciales (por ejemplo, el hecho de que el número de analfabetos se esté reduciendo vertiginosamente), cuando no peores que el mal, como sustituir la desigual división de la riqueza por un reparto implacablemente igualitario de la pobreza, que es el resultado más manifiesto del comunismo del siglo XX, aunque ya no sea el caso del comunismo del siglo XXI, cuyo problema no es la pobreza (China se desarrolla vertiginosamente), sino la libertad (las plataformas, nacionalizadas, son instrumentos de desarrollo, pero también implacables instrumentos de control).

La respuesta tradicional a la injusticia social es la naturalización: los géneros, las razas, las castas no son una construcción social, sino una natural —cuando no el fruto del designio divino—. Ninguno de nosotros aceptaría hoy esta solución; dicho de otro modo, de principio ninguno de nosotros la aceptaría formalmente, aunque en nuestras vidas haya experiencias de dominación o de subalternidad, del mismo modo que, en realidad, nadie se sorprende de la existencia, tanto en el sur del mundo como en nuestro propio patio trasero, de los que, por así decirlo, se llaman «desposeídos». Y si aceptamos *de facto* lo que

rechazamos *de iure* es porque el derecho aún no ha conseguido corregir el hecho. Los filósofos, por supuesto, han ideado un gran número de metafísicas de la moral y teorías de la justicia que deberían, por su mera evidencia o sublime elocuencia acompañadas de la buena voluntad de sus lectores, cambiar el orden mundial. Sin embargo, a falta de recursos materiales para alimentar sus ideas, se han limitado a confirmar la sentencia de Talleyrand de que es bueno aferrarse a los principios, ya que tarde o temprano ceden y nos dejan las manos libres.

Ciertamente, los movimientos revolucionarios han intentado remediar la naturalización de la injusticia, pero a menudo los remedios resultaron ser peores que el mal. En sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Edmund Burke, comentando apasionadamente los acontecimientos de 1789, observó que la Revolución Francesa había ideado muchas razones extrañas para justificar la detentación del poder soberano, incluida «la voluntad general» (¿Qué podría ser eso? Probablemente un pariente cercano del «sentido común de la decencia»), que hacía lamentar la razón por la que en Inglaterra un rey funda su derecho a reinar, a saber, que su padre fue rey. Parece (y es) una diatriba reaccionaria, pero medio siglo más tarde y desde una fuente totalmente distinta, Honoré de Balzac en *El médico rural*, leemos páginas y páginas de crítica a la tecnocracia de la Escuela Politécnica, descrita como una fábrica de resentidos carentes de solidaridad social porque estaban convencidos de que todo se lo debían al mérito y al trabajo duro y, en consecuencia, persuadidos de que el resto del mundo era menos merecedor y, por tanto, autor de su propia desgracia.

Dejemos pasar otros cien años y llegamos a 1958, año de la publicación de *The Rise of the Meritocracy (El auge de la meritocracia)* del sociólogo y político inglés Michael Dunlop Young, que a pesar de su título es una sátira swiftiana de la meritocracia, acusada con razón de provocar egoísmo y suficiencia en quienes se creen merecedores porque les ha ido bien «gracias a sus dones y esfuerzos»; resentimiento en quienes, a pesar de sus dotes y esfuerzos, no han tenido el éxito que esperaban; y frustración y odio social en la mayoría, que se ve obligada a contemplar esta noble competición desde lejos, desde trabajos manuales y vidas nada *smart*. El resultado es que si los miembros de las clases subalternas tenían tradicionalmente mil maneras de justificar su condición — mala suerte, desigualdad social inherente, falta de educación—, la meritocracia los somete a un juicio infalible: las clases subalternas merecen serlo. Al proponer una igualdad formal que no va acompañada de ninguna igualdad sustancial (es evidente que la carrera educativa del hijo de un noble de Inglaterra, o incluso simplemente de un funcionario, goza de una ventaja inicial

casi insalvable sobre la de un hijo de inmigrantes), la meritocracia se convierte en vehículo de la peor de las injusticias y en la confirmación del hecho de que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

Con otro salto de medio siglo, llegamos a la actualidad: el Brexit en Inglaterra, la presidencia de Trump en Estados Unidos, la anunciada abolición de la pobreza en Italia, el florecimiento por doquier de las posiciones anti-vacuna (tanto en el ala movimientista como en el brazo armado de Duda y Precaución como intento oximorónico de ofrecer una versión científica de la alquimia y la astrología), el enfrentamiento electoral entre Marine Le Pen y Macron en Francia y el choque militar entre Putin y el resto del mundo en Ucrania. Este clima, que suele analizarse como la regurgitación inexplicable del populismo, es una reacción a lo que el filósofo Michael J. Sandel ha estigmatizado como la *Tiranía del Mérito*. Todo puede decirse del actual Príncipe de Gales, pero no puede negarse que también es dolorosamente consciente del carácter meramente hereditario de su privilegio. No es el caso, por lo general, de los presidentes *demócratas* estadounidenses ni de los líderes *laboristas* británicos de las últimas décadas, con un *crescendo* que va de Clinton (Bill y Hillary) a Blair y culmina con Obama. Todos ellos son gobernantes *smart* e inclinados a rodearse de tecnócratas y *PhDs* (solo Merkel les supera, con siete ministros de trece con doctorado, aunque uno de ellos culpable de plagio), e inclinados a predicar a sus naciones que el sistema es correcto, siendo verdad porque ellos están en el gobierno.

No es de extrañar que, en cuanto tengan ocasión, las naciones en cuestión voten en su contra, sobre todo si (como hicieron imprudentemente los británicos con el Brexit y Renzi con la reforma constitucional) se recurre a un referéndum. Lo contrario sería extraño. ¿Qué diríamos de un Papa que dijese que ascendió al trono gracias al trabajo duro, que es capaz y que lo merece? Siempre es mejor invocar al Espíritu Santo, no se hace mal a nadie y, sobre todo, no se expone uno a la réplica evidente de que, incluso en la más meritocrática de las carreras, cuentan el dinero, la familia y la fortuna, y que, puesto que nadie puede elegir a sus padres, no hay mérito en nacer guapo, inteligente, con ingenio o sentido de los negocios. ¿Y los demás? Cabe señalar que la escasez de recursos y la falta de reconocimiento social no solo afectan a la esfera laboral, sino a toda la persona. Y si el Rousseau de siempre podía afirmar que la moral es la ciencia sublime de las almas sencillas, parece mucho más verdadero el dicho que Schopenhauer atribuyó con aprobación a un inglés conocido suyo: «No soy lo bastante rico para permitirme una conciencia». En esta aparente *boutade*, en esta ostentación de cinismo, se resume toda una agenda de progreso social: habilitar a toda la humanidad para la posesión de

una conciencia, dotándola de derechos no solo formales, sino sustanciales.

Si queremos alcanzar este fin, debemos abandonar la ilusión de un hombre que nace libre y se encuentra, sin entender cómo, encadenado; también debemos abandonar la idea de un hombre que nace bueno y se encuentra, también inexplicablemente, implicado en una operación de limpieza étnica. No nacemos llenos de bondad y altruismo, y es muy posible que nunca estemos en condiciones materiales y culturales de ejercer estas virtudes. Por tanto, en primer lugar hay que centrarse en las condiciones. Porque el animal humano, como cualquier otro animal, no es naturalmente bueno, ni malo, y en esto no se diferencia de ningún otro animal; pero, a diferencia de cualquier otro animal (porque es el único que puede ser educado), hay que ponerlo en condiciones de poder permitirse una conciencia, solo entonces puede decidir ser bueno o malo. Estas condiciones no caen del cielo, sino que dependen de la distribución del valor. Contrariamente a lo que sugieren los nostálgicos de las luciérnagas o de la frugalidad de los cazadores y recolectores, la pobreza no produce virtud, sino opresión y guerra. Solo el crecimiento —económico, social y tecnológico— puede garantizar estas condiciones.

## § 2. De la producción al consumo

Este crecimiento está ahí, se trata de interceptarlo, socializarlo y humanizarlo. En efecto, en los últimos años ha surgido una condición que puede mitigar la tiranía del mérito, no porque los humanos se hayan vuelto mejores, sino porque las máquinas se han vuelto más eficientes. El crecimiento de la automatización, dependiente en gran medida de la inteligencia artificial, como el registro de formas de vida humana con el fin de permitir que un autómatas actúe como si tuviera alma, ha cambiado el mundo. Un *millennial* no podría imaginar que hace treinta años cuando alguien quería expresar sus ideas, buenas o malas, era necesario poseer una televisión, una radio o un periódico. Sin embargo, esto solo es el aspecto más evidente, casi ruidoso, y que nos distrae de lo esencial; la verdadera revolución que ha supuesto la Web no es la posibilidad de expresar las propias ideas, acertadas o equivocadas (por simple ley estadística, mayoritariamente equivocadas), sino el hecho de que mientras las expresamos, o incluso simplemente mientras leemos, compramos un billete, nos desplazamos por los posts, paseamos, buscamos un restaurante o un hotel, pedimos información al navegador, estos actos —todos verdaderos, a diferencia de nuestras ideas que no siempre lo son— quedan registrados. En el momento en que quedan registrados pueden compararse con los actos de millones de otros seres humanos, describiendo no el cielo insincero de lo que pensamos o

creemos, sino la verdadera tierra de lo que hacemos.

De este modo, la Web es interesante precisamente porque registra en lugar de limitarse a comunicar o informar. Este registro está en la base de la producción de algoritmos y archivos que permiten automatizar la producción mediante la mimesis de las formas de vida humana registradas en la Web con el fin de perfeccionar la distribución mediante el conocimiento analítico de nuestras necesidades y comportamientos, y perfilar la realidad social reconociendo las correlaciones entre consumo, inclinaciones políticas, predilecciones y predisposiciones de diversa índole que no conciernen a individuos, cognitivamente poco interesantes, sino a tipos ideales. Todo transcurre en un espacio en el que tiene lugar la comedia humana o más exactamente el drama (*δρᾶμα* es decir, «acción»), ya que se trata precisamente de acciones, no necesariamente trágicas y no pocas veces cómicas, sino que la mayoría de las veces son anodinas: llamar un taxi, reservar una habitación, comprar en un supermercado, encargar un libro. De ahí la evidencia que empieza a abrirse paso en esta enésima revelación tecnológica: nosotros los humanos somos inútiles como apéndices para palas, tornos, máquinas de escribir, pero somos insustituibles como apéndices de cuchillos y tenedores, de cine, conciertos, novelas y, por supuesto, de otros muchos entretenimientos menos encomiables, pero exclusivamente humanos. Descubrir este hecho y extraer las consecuencias lógicas en beneficio de unos pocos ha sido el gran mérito de las plataformas comerciales. Ahora nos toca a nosotros extraer las consecuencias éticas en beneficio de muchos.

Lo primero que hay que decir, y se trata de un punto capital, es que la enorme riqueza de la Web es el resultado de la movilización de la humanidad. Se trata de una situación imprevista. Hace noventa años, Keynes profetizó que la automatización haría suficientes quince horas de trabajo a la semana y que había que pensar en cómo ocupar esa enorme cantidad de tiempo libre. La profecía se ha cumplido de un modo peculiar, porque muchas personas no trabajan en absoluto, ya que la automatización les ha quitado el trabajo, pero están ocupadas durante quince horas al día en el ordenador donde producen valor. Un posible ejercicio de *mindfulness* propuesto por nuestro reloj podría ser el siguiente: ¿de dónde viene nuestra sensación de hiperocupación incluso cuando no estamos trabajando o cuando estamos parados? Probablemente, porque estamos ocupados en otras cosas, sobre todo en enseñar a las máquinas lo que es un humano. No estamos ociosos, solo lo parece. Pero nuestros dedos se mueven por la pantalla, leemos y escribimos, consultamos, hacemos clic, aprobamos o desaprobamos. En efecto, dispensamos actividad, no somos meros depósitos explotados, sino portadores de actos, preferencias, necesidades y

deseos. De ahí el desentrañamiento del arcano: por supuesto que estamos cansados, aunque no fatigados, eso es todo lo que necesitamos, y desde luego no estamos alienados, porque no hay un momento en nuestras vidas conectadas en el que no estemos movilizados y seamos solicitados.

Las máquinas que nos están quitando el trabajo necesitan al propio ser humano que para Keynes era el otro con respecto al trabajo, el tiempo de la vida como tiempo vacío e improductivo, que hay que ocupar lo mejor posible para evitar el embrutecimiento de una humanidad arrancada de los campos y los talleres. Sin embargo, como hemos visto, hoy nuestro tiempo no está vacío, sino que está lleno. Es suficiente decir que el aburrimiento ha desaparecido y, por supuesto, los seres humanos también se quejan de ello. Véase, por ejemplo, lo que dice Pamela Paul en *100 Things We Have Lost Because of the Internet*; por lo demás, Dostoievski confesó su nostalgia por el tiempo que estuvo encarcelado en Siberia. Por supuesto, la desaparición del aburrimiento genera valor pero no resuelve los problemas, porque igual que antes había una forma y una manera de aburrirse, ahora hay una forma y una manera de no aburrirse. La disciplina en el trabajo y en el ejército solía ser una forma relativamente sencilla, aunque muy agotadora, de no aburrirse. No escribir tonterías en la Web, no comer demasiado, hacer ejercicio, comportarse decentemente con los compañeros, todo ello requiere una enorme disciplina; por lo tanto, tenemos bastante que hacer para ocupar el tiempo liberado por la automatización. Pero primero hay que responder a la pregunta: ¿Quién paga? ¿Qué deidad benigna nos mantiene en clases de griego o pilates si estamos en paro? ¿Quién apoya nuestro consumo?

*El propio consumo.* Hay un punto que debemos considerar para abrir los ojos y mirar hacia el futuro. En el momento en que el consumo se registra, se capitaliza y es un productor potencial de riqueza es, precisamente, esta transformación epocal la que puede reconfortarnos de cara al futuro. Y quizá también pueda iluminarnos retrospectivamente sobre los prejuicios de un pasado incluso reciente. En efecto, la crítica del consumismo nos ha cegado ante la nobleza y la humanidad del consumo, es decir, ante la necesidad, que es nuestra característica de organismos, incrustada en un contexto tecno-social: el contexto que nos hace humanos. De este modo, si lo pensamos con un poco de atención, toda crítica al consumo se hace en nombre de otro consumo, considerado (con razón o sin ella) más noble: no te atiborres de patatas fritas, consume calorías; no te adormezcas en Netflix, lee a Goethe o el Evangelio, etc. El hecho de que los actos de consumo tengan lugar en ritos solemnes como las cenas tras las coronaciones o el consumo de pan y vino en las misas, nos hacen tomar conciencia de que la tradición tiene una mirada que va más lejos y es más



profunda que la mirada conformista. El primer gesto de un ser humano que acaba de venir al mundo es el consumo de leche, al igual que el último gesto de Cristo en la Cruz es el consumo de la bebida compuesta de agua y vinagre de los legionarios romanos. Cita de Juan 19:30: «Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: «Todo está cumplido». E inclinando la cabeza entregó el espíritu.» *Consummatum est*, tomemos nota: Cristo muere consumando, o mejor dicho, cuando ha terminado de consumir, muere. Mientras hay vida hay consumo, es decir, satisfacción de las necesidades y metamorfosis de la materia en espíritu, como bien vio Hegel al describir el propio proceso digestivo como una espiritualización, porque la materia se transforma en energía. En nuestro caso, y esta es la piedra angular de mi propuesta, el consumo registrado se transforma en valor, mitigando así la tiranía del mérito.

### § 3. De las capacidades a las necesidades

«Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre sobre esta tierra», escribió Hölderlin, pero no está nada claro qué quería decir con «poéticamente». Dudo que quisiera decir, literalmente, «fabrilmente», es decir, haciendo cosas (ποιέω), porque en sí mismo no hay nada particularmente noble en golpear el yunque con un martillo. O mejor dicho, es algo que solo vale la pena si no lo puede hacer una máquina y cuando se vuelve automatizable uno se da cuenta de que es indigno de un ser humano, quien pasa a convertirse en una prótesis del yunque y el martillo, a los que está llamado a dar energía física, ritmo y precisión. La del *homo faber* es solo una edad de la humanidad, precedida por la de los cazadores-recolectores (que, por cierto, nunca han desaparecido del todo) y que, en un tiempo que no sabemos cuánto durará, pero que ya anunciamos, está destinada a llegar a su fin. Sin dejar nada que lamentar, aunque todo el pensamiento moderno, nacido en la época de la industria, haya generado una identificación entre humanidad y producción que se revela particularmente inadecuada para comprender el presente. Recordemos que para el Evangelio de Juan «en el principio era el logos», mientras que para Goethe, en los albores de la revolución industrial, «en el principio era el hacer». Pues bien, vale la pena pensar hoy que «al final hay que consumir», es decir, que sin consumo ninguna producción tiene sentido, ya sea de comida basura o de doctrinas sublimes.

Consideremos tres puntos. En primer lugar, ¿qué hace posible la automatización? Como hemos visto, el registro de formas de vida humana en la Web. Las máquinas deben comportarse como humanos y para ello deben aprovechar el gran catálogo de lo humano que es la Web. En segundo lugar,

¿qué es lo único que no puede automatizarse? El consumo, que durante cientos de miles de años desapareció, mientras que ahora que está registrado hace accesibles, además de la automatización, los inestimables beneficios económicos de la elaboración de perfiles que, por primera vez en la historia del mundo, hacen de la economía planificada algo profundamente distinto de un proyecto fútil y abstracto. Una última pregunta: ¿qué hace que se mueva este enorme aparato? ¿La automatización? Evidentemente no, puesto que las máquinas por sí solas no van a ninguna parte y el valor de una máquina y sus productos deriva de la apreciación y la necesidad de un ser humano. Así pues, el consumo, es decir, el ser humano, es el alfa y el omega de la automatización (hoy) y de la economía (siempre).

Las máquinas solo existen en función de los humanos, de sus necesidades y de su mortalidad. Esto se aplica principalmente a la máquina universal que es la inteligencia artificial. La transición de la producción al consumo garantizada por la automatización conlleva un cambio axiológico que otorga un papel peculiar a las necesidades. En efecto, las necesidades, en la medida en que no pueden automatizarse y en que garantizan la automatización y definen sus fines, constituyen la única capacidad verdaderamente esencial sobre la que construir una política orientada a la adquisición de derechos sustanciales y no meramente formales. Esto se debe a que, si bien todos somos diferentes en capacidad, todos somos iguales en necesidad, que es precisamente donde la naturaleza es democrática, mientras que en todo lo demás, como he mencionado al principio, es escandalosamente meritocrática.

Es difícil exagerar esta transformación. El principio (enunciado en los *Hechos de los Apóstoles*, retomado por Marx, y que curiosamente muchos estadounidenses piensan que está escrito en la constitución de EE.UU.) según el cual «a cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad», en una sociedad centrada en la producción, siempre inclinará la balanza a favor de la capacidad y las necesidades serán atendidas, en el mejor de los casos, por organismos de caridad. Es precisamente el antiquísimo carácter democrático del consumo, es decir, de la necesidad, combinado con su modernísima productividad, lo que provoca un cambio de época en nuestra forma de ver el mundo. Mientras las capacidades han sido distintas de las necesidades, estas últimas siempre han ocupado un lugar secundario. Pero en un mundo en el que la producción está cada vez más automatizada, las necesidades, lo que no se puede automatizar y que constituye el fin último de la producción, pasan a ser decisivas, es más, son lo único que importa. De este modo, en un momento en que la Web parece interesarse no por lo que hacemos —como portadores de fuerza, inteligencia y capacidad—, sino por lo que, con razón o sin ella,

deseamos, el centrarse en las necesidades se convierte no en una octava del corazón, sino en la ley económica fundamental.

He aquí la gran novedad: *por primera vez en la historia del mundo tenemos un aparato que valora sistemática y programáticamente a los seres humanos no por sus méritos, sino por sus necesidades.* Esto ya ocurría con el mercado: no importa si un genio o un cretino compra lo que produzco, siempre que lo compre. Pero la Web no aplica este principio al final del proceso, sino desde el principio. Para la Web, y para sus objetivos de automatización y elaboración de perfiles, es necesario interceptar no la creatividad o la fuerza, no la belleza o la inteligencia, no la virtud o la sabiduría, es decir, lo que hace diferentes a los humanos, sino la disminución continua que nos hace iguales incluso antes de la muerte, la necesidad, o más exactamente la imbecilidad, la carencia constitutiva que determina el recurso a la tecnología. Se trata, entonces, de reconocer el valor que el ser humano produce en la Web, que no existiría si no existieran sus necesidades. Esto concede a los humanos un poder incalculable frente a la tecnología y a su manifestación actual —la Web—. Pero debemos entenderla, hay que quitarse el velo de los ojos y abandonar la idea de que la única manera de calificarse como sujeto político es ser víctima, porque el victimismo es solo resignación: no se ayuda a los emigrantes ni a los *riders* compactándolos, sino creando un mundo diferente.

#### § 4. Del capital calvinista al capital católico

El verso de Hölderlin sobre los méritos es aún más enfático que el de la copresencia del peligro y la salvación; o al menos es exagerado, puesto que tanto los méritos como los poemas no son tan frecuentes. Solo hay un lugar en el mundo donde se aplica y afortunadamente este lugar está a solo un clic de distancia. Aquí, en efecto, se obtiene el mismo valor repasando las nociones de sánscrito, contando los pasos, viendo un partido de fútbol o una película pornográfica, consultando una receta, comprando un billete, etc. El resultado es un patrimonio que no consiste en los activos financieros de los seres humanos (activos que solo nos dicen la diferencia entre tener y no tener, y que pueden ser tan aleatorios que carecen de interés informativo); que no consiste en la fuerza de trabajo que puede aportar la humanidad, y que afortunadamente parece cada vez menos necesaria gracias al crecimiento de la automatización; ni siquiera consiste, como se pensaba hace un par de décadas, en una inteligencia colectiva, es decir, en la suma de todos los conocimientos de la humanidad —la inteligencia colectiva, a diferencia de la imbecilidad de las masas, no existe; asimismo, la Web es el reino de las *fake news*—.

Este nuevo patrimonio es una *Mancomunidad (Commonwealth)* diferente de la prevista por Hobbes: un patrimonio de la humanidad que no hace diferencias entre ricos y pobres, bellos o feos, inteligentes o estúpidos, porque incluso quien no posee un céntimo, quien por desgracia sea feo, malvado o estúpido, todos ellos generan (siempre que estén conectados) un patrimonio de datos distinto y más importante (porque es más representativo) que aquel que produce el que es más rico, bello, virtuoso y *smart* de la tierra. Debemos ante todo comprender este punto para evitar proyectar sobre el patrimonio de la humanidad una luz falsa e inadecuada como hacen los apocalípticos de la Web, quienes consideran este nuevo capital: (1) como la continuación de las formas anteriores de capitalización y, en este sentido, necesariamente ligado a la explotación de muchos y al presunto mérito de unos pocos; (2) como un instrumento de control totalitario; (3) como la peligrosa utopía de un mundo alimentado por la más rara y poco fiable de las dotes humanas, a saber, la inteligencia. Consideremos, ahora, los caracteres de esta capital.

Es *ontológicamente nuevo*, porque actos que han caracterizado la forma de vida humana (caminar, mirar, consumir, apreciar, temer) durante millones de años y que hasta este momento no habían dejado huella —o muy pocas, normalmente en circunstancias solemnes—, ahora se registran y se transforman en documentos. Se trata de un cambio cualitativo y cuantitativo: la masa antrópica nunca ha sido tan elevada como ahora (circunstancia que potencialmente convierte en un posible recurso lo que a todos los efectos es la raíz de la crisis medioambiental), y todas estas formas de vida quedan registradas, mientras que antes no dejaban rastro o, si queremos ser poéticos, desaparecían como lágrimas en la lluvia. Son actos de los que rara vez somos conscientes: ¿quién ha seguido alguna vez la pista de la hora y el lugar de una búsqueda? Sobre todo si esa búsqueda se refiere a un restaurante que luego no nos acordamos visitar. Puede suceder que durante una conversación por teléfono tosa tres veces, es muy probable que no me dé cuenta, y aun así sería capaz de responder a la pregunta: ¿cuántas veces has tosido? O puede darse el caso de que sepamos lo que realizamos pero procuramos no cuantificar: ¿cuántas personas, antes de la Web, habrán contado sistemáticamente los pasos de un paseo? Y que, en muchísimos casos, nunca habríamos registrado sin la Web; considérese, por ejemplo, cuando contamos nuestros biorritmos. Reconocer este capital es mucho más que el descubrimiento de un nuevo mundo o una conquista espacial, ya que se trata del aumento de objetos y significados en nuestro mundo.

Es *tecnológicamente renovable*, porque los documentos digitales, los datos, al igual que las ideas, pueden compartirse. Esta es la base de un gran recurso

político y económico. Si yo, productor en una economía clásica, exijo la devolución de lo que he producido, solo puedo hacerlo a través de una revolución y el resultado suele ser la sustitución de las industrias privadas por malas industrias socializadas. Pero si yo, productor de datos en una economía digital, pido la devolución de mis datos a una plataforma, no perjudico la economía de la plataforma y entro en posesión de un bien que, combinado con el de otros humanos en una plataforma humanista o mutualista, me permitirá crear valor para ser redistribuido con motivos humanistas, realizando la preocupación ética de los filósofos y en general de todos los humanos de buena voluntad, pero a través de un aumento de los recursos económicos.

Es *epistemológicamente rico*, porque constituye el mayor repositorio de formas de vida humana que jamás haya existido y que, si se interpreta con las máquinas y las ideas adecuadas, puede darnos un conocimiento del mundo humano muy superior al que tenemos del mundo natural, con enormes ventajas porque, al contrario de lo que piensan los oscurantistas que como en *Matrix* afirman al final que «la ignorancia es coser y cantar», la humanidad y el conocimiento van de la mano, y somos tanto más humanos cuanto más nos alimentamos del árbol del conocimiento. Asistimos, de este modo, a lo que antaño se habría llamado una «ruptura epistemológica». La oposición clásica entre la naturaleza como reino de la necesidad y la sociedad como reino de la libertad debe invertirse: cuanto más profundizamos en el conocimiento de la naturaleza, más se manifiestan en ella fenómenos caóticos e imprevisibles; cuanto más llegamos a conocer el comportamiento humano a través de los datos generados por nuestra conducta, más previsibles y uniformes resultan estos comportamientos. Y mientras que la física cuántica describe hoy la naturaleza como un campo en gran medida aleatorio, los *Big data* transforman la humanidad en un campo tan predecible como las fases de la luna.

Es *teleológicamente, es decir, éticamente, equitativo*, porque, como he dicho, en lugar de ser un signo de la elevación divina del individuo, como en la génesis calvinista del capital burgués, este es un capital católico en sentido etimológico, puesto que al ser universal, vale tanto más cuanto más se reparte entre todos los humanos, independientemente de su riqueza, inteligencia, raza o fe. Esto genera un sistema de valorización que no privilegia lo individual y el trabajo, sino lo colectivo y el consumo, con lo que algunos pueden inclinarse a ver como una desublimación represiva porque no se dan cuenta de que se trata de una nueva y enorme posibilidad. De ahí surge un propósito completamente nuevo para la reflexión filosófica y social: diseñar una capitalización operada por plataformas humanistas que sea alternativa y no competitiva con respecto a las plataformas liberales, que por su parte han tenido el mérito indiscutible de

haber interceptado una nueva fuente de valor. En otras palabras, si el impulso revolucionario proviene del capital, ser revolucionario no significa luchar contra el capital, sino imaginar procesos de capitalización alternativos.

## § 5. Del Welfare al Webfare

¿Cuáles son estos procesos? A continuación, intentaré describirlos. La lógica de esta capitalización alternativa se basa en una simple consideración. Los datos, al igual que las ideas, pueden compartirse y reutilizarse tanto como se quiera, y exigir datos a las plataformas comerciales no significa exigir que dejen de utilizarlos, ni mucho menos. Además de imposible, privar a las plataformas de los datos sería injusto, porque para que esos datos estén ahí, las plataformas han invertido en investigación y desarrollo, además de haberse dado cuenta de su valor antes que nosotros. Hay que seguir otro camino: dar a Google lo que es de Google, los mismos datos que Google y otras plataformas capitalizan con fines humanistas pueden capitalizarse con fines liberales. Se trata de una acción mucho más sólida que el 8 por mil, que se limita a tratar el porcentaje de un valor existente mientras que, en este caso, se introduce un nuevo valor.

Estos actos íntimamente políticos no necesitan ningún apoyo político formal. Mientras que la política puede orientarse hacia plataformas impositivas (tanto liberales como, aunque en menor medida, cívicas). Además de compensar los desequilibrios que surgirán naturalmente de la elección de los intermediarios y las estructuras de intermediación. Por el contrario, en la *Webfare* quienes no tienen dinero pero sí datos no reciben subvenciones, caridad, rentas de ciudadanía, sino que se les paga por el trabajo que realizan como productores de datos. La redistribución del valor se democratiza en este punto porque devuelve los beneficios de las plataformas humanistas a los que no son *smart* por mil razones y que, en lugar de vengarse de las *élites* porque les exaspera la arrogancia de quienes creen tener mérito, sabrán apreciar una ventaja práctica de la fusión de tecnología y humanismo con fines sociales. Es decir, podrá aprovechar realmente el ascensor social que, para ser tal, debe ayudar no a los que pueden subir corriendo las escaleras mientras cuentan las calorías que queman, sino a los que no pueden hacerlo.

Para realizar este objetivo es necesario encontrar agencias intermediarias que puedan combinar los datos de la plataforma con sus bases de datos específicas. Se trata, por ejemplo, de permitir a una empresa sanitaria capitalizar sus datos de clientes agregándolos a los datos sociales de los clientes, respecto a los cuales actúa como intermediario frente a las plataformas en la solicitud de los datos, obteniendo así correlaciones extremadamente más

significativas que serán transferibles a las empresas farmacéuticas y biomédicas, a las que generalmente se ceden hoy, haciendo así sostenible el gasto sanitario para una población cada vez más envejecida. Otro caso podría ser transformar un banco en una institución intermediaria activa también en el ámbito del capital digital, para reinvertirlo localmente y con fines humanitarios. O también acoplar los datos estructurados de una biblioteca o universidad con el comportamiento de los usuarios y estudiantes para optimizar los servicios. Es decir, no solo redistribuir en beneficio de la humanidad el capital que produce, sino enriquecerla y mejorarla no solo haciendo lo que hacen las plataformas comerciales, sino pudiendo hacer más y mejor que ellas.

He aquí la gran, y nueva, oportunidad. El *Welfare*, tal como lo concibió Keynes, imponía opciones. Por ejemplo, entre la seguridad social y la asistencia sanitaria. La primera se vio favorecida con razón, pero esto debilitó a la segunda. El *Webfare*, en cambio, parte de una premisa completamente distinta: en lugar de extraer sus recursos del valor existente, que sigue siendo algo dado, es decir, una manta demasiado corta o demasiado ajustada, ponemos en juego un capital completamente nuevo. Ahí es donde se juega la gran partida en la que la imaginación social, económica y filosófica deberá concentrarse en los próximos años, movilizándolo, junto a los cuerpos intermedios, la inteligencia de los investigadores y de las universidades para apoyar a esos cuerpos intermedios en la elaboración de criterios de capitalización, de los que, afortunadamente, ni Silicon Valley ni Shanghái poseen la exclusiva

#### AGRADECIMIENTOS

Los trabajos de investigación que han conducido a esta publicación forman parte del proyecto I+D+i *La recepción e influencia de la filosofía de Husserl en la primera filosofía del joven Derrida (1953–1957)*, 2022/00425/001, financiado por la Sección de Proyectos y Ayudas a la Investigación de la Universidad de Salamanca.

#### NOTA EDITORIAL

Este trabajo académico es original e inédito y ha sido traducido al español directamente desde el italiano, con la debida autorización del autor, por Jimmy Hernández Marcelo (Universidad de Salamanca, España. e-mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <http://orcid.org/0000-0002-3027-1691>).



### Webfare: el banco de las virtudes

La crítica del capital es, en realidad, un proyecto de comprensión y transformación. Siguiendo este itinerario, este ensayo intenta ser una propuesta de teorización de la novedad de la producción de valor en el siglo XXI, en el que la revolución digital ha significado una nueva comprensión de la naturaleza humana. En este sentido, la investigación quiere esbozar la fisonomía y las formas de socialización del capital en la era de las sociedades digitales. Esto nos permitiría superar la cultura del mérito y la injusticia social en el reparto de las riquezas mediante el tránsito de una teoría del bienestar (*welfare*) a otra del bienestar digital (*Webfare*).

**Palabras Clave:** Capital · Valor · Riqueza · Bienestar · Webfare.

### Webfare: The bank of virtues

The critique of capital is, in reality, a project of understanding and transformation. Following this itinerary, this essay attempts to be a proposal for theorising the novelty of the production of value in the 21st century, in which the digital revolution has meant a new understanding of human nature. In this sense, the research aims to outline the physiognomy and forms of socialisation of capital in the era of digital societies. This would allow us to overcome the culture of merit and social injustice in the distribution of wealth through the transition from a theory of welfare to a theory of digital welfare (*Webfare*).

**Keywords:** Capital · Value · Wealth · Welfare · Webfare.

---

**MAURIZIO FERRARIS** es Catedrático de Filosofía y Presidente del LabOnt – Center for Ontology en la Universidad de Turín, Italia. Ha sido becario de la Alexander von Humboldt Stiftung. Sus principales intereses se concentran en la estética, la hermenéutica y la ontología social. Es el creador de la teoría de la documentalidad y del Nuevo realismo contemporáneo. Ha escrito más de cincuenta libros que se han traducido a varios idiomas. En castellano se han publicado: *Metafísica de la Web* (Dykinson, 2020); *Posverdad y otros enigmas* (Alianza, 2019), *La imbecilidad es cosa seria* (Alianza, 2018); *Movilización total* (Herder, 2017); *Manifiesto del nuevo realismo* (Ariadna, 2017); *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (Marbot, 2008), entre otros. **CONTACT INFORMATION:** Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Torino, Palazzo Nuovo, Via Sant'Ottavio, 20, 10124 Torino TO, Italia. e-mail (✉): maurizio.ferraris@unito.it · **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-3027-1691>.

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 17–July–2022; Accepted: 24–September–2022; Published Online: 30–September–2022

---

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Ferraris, Maurizio (2022). «Webfare: el banco de las virtudes». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 11, no. 22: pp. 119–134.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2022