

Michael J, Sandel, Daron Acemoglu
Rescatando la democracia del mercado
Project Syndicate, 6 de marzo de 2026.

Ante la creciente desigualdad que alimenta la ira populista y la amenaza de la IA con desplazar el trabajo humano, el economista y premio Nobel Daron Acemoglu, del MIT, se reunió recientemente con el filósofo político Michael J. Sandel, de la Universidad de Harvard, para debatir cómo revitalizar la democracia antes de que el daño se vuelva irreversible. Su amplia conversación explora el lado oscuro de la meritocracia, los límites de los mercados, el significado de la libertad y el creciente control de las empresas tecnológicas sobre la esfera pública.

La filosofía está en las calles

Daron Acemoglu: A partir de nuestras conversaciones, y aún más de sus libros, tengo la sensación de que usted ve la filosofía política no solo como una indagación en conceptos abstractos o una búsqueda de verdades absolutas, sino como parte de un diálogo continuo con la sociedad sobre cómo deberíamos organizar nuestra vida colectiva, qué deberíamos valorar y a qué deberíamos resistirnos. Quería comprender su perspectiva sobre la filosofía política, cómo ha evolucionado su propia filosofía y cómo el campo en su conjunto puede centrarse mejor en esta tarea esencial.

Michael Sandel: Tienes toda la razón. Algunos imaginan la filosofía como una actividad que reside en el cielo, mucho más allá del mundo en que vivimos. Creo que la filosofía pertenece a la ciudad, donde se reúnen los ciudadanos.

Esta comprensión de la filosofía se remonta a Sócrates, quien deambulaba por las calles de Atenas en lugar de estar detrás de un atril o escribiendo libros. Descendió al puerto de El Pireo, interactuando con ciudadanos de todos los ámbitos, haciéndoles preguntas e invitándolos a reflexionar sobre las leyes y los principios que regían su vida.

Todos los viernes, el boletín *PS Longer Reads and Interviews* destaca las últimas novedades de nuestra colección On Point de lecturas extensas, entrevistas con expertos y reseñas de libros; la colección Big Picture de esa semana de comentarios sobre temas de actualidad; y otros contenidos nuevos y dignos de mención.

Me parece muy atractiva esta imagen de la filosofía como un compromiso con el mundo. Especialmente ahora, con las democracias en dificultades y el debate público empobrecido y combativo, necesitamos recuperar el arte del discurso democrático. Esto requiere razonar juntos sobre las grandes preguntas: ¿Qué hace que una sociedad sea justa? ¿Qué papel deben desempeñar el dinero y los mercados? ¿Y qué nos debemos unos a otros como ciudadanos? La ciudadanía exige que cada uno de nosotros sea filósofo, al menos en cierta medida.

DA: Estoy totalmente de acuerdo, pero permíteme hacer una distinción importante. Algunas personas, tanto filósofos como no filósofos, también creen que la filosofía debería centrarse en el mundo real, pero aun así siguen

buscando principios generales, como el imperativo categórico de Kant, la voluntad general de Rousseau o el principio de diferencia de John Rawls. Lo que te oigo defender es más bien una forma de disciplinar la conversación para que podamos, democráticamente o por otros medios, llegar a conclusiones o compromisos viables. ¿O estoy interpretando esto demasiado?

MS: Los principios desempeñan un papel importante en la filosofía y en el discurso moral y político. Pero no en el sentido de que partimos de principios fijos y luego nos preguntamos cómo aplicarlos a casos particulares, como si pudiéramos derivar prescripciones políticas directamente del imperativo categórico de Kant.

La filosofía no consiste en aplicar un principio universal y *a priori*. Ese impulso sería profundamente antifilosófico. El tipo de filosofía comprometida que nos atrae a ti y a mí oscila entre dilemas específicos y los principios y compromisos más amplios que rigen nuestra vida.

No diría que la filosofía disciplina la conversación, sino que la invita y la provoca. Mediante ese proceso, podemos llegar a una comprensión más clara de cómo sería una sociedad justa.

Desiertos justos e injustos

DA: Hablemos hoy de Estados Unidos. Creo que un punto de partida muy natural para esta conversación es su libro de 2020, *La tiranía del mérito*, en el que argumenta que la sociedad estadounidense se ha organizado en torno a un ideal meritocrático, poniendo un enorme énfasis en que las personas se esfuercen por sí mismas y lleguen a la cima gracias al talento, aunque sabemos que no vivimos en una sociedad plenamente meritocrática.

MS: Hablar de una "tiranía" del mérito, como hago yo, es contradictorio, porque solemos pensar que el mérito es algo positivo. Si necesito una cirugía, quiero un cirujano bien cualificado. Comparado con los privilegios hereditarios, el favoritismo y la corrupción, el mérito es sin duda una mejora, una mejor manera de asignar roles y recompensas sociales.

Pero en las últimas cinco décadas, la brecha entre ganadores y perdedores se ha profundizado, contaminando nuestra política y separándonos. Esto se debe en parte a la creciente desigualdad de ingresos y riqueza, y en parte a las actitudes hacia el éxito que la han acompañado. Quienes están en la cima han llegado a creer que su éxito es obra suya, la medida de sus méritos y, por lo tanto, plenamente merecido. Por consiguiente, quienes luchan también merecen su destino.

Esta forma de pensar se deriva del ideal meritocrático: si las posibilidades son iguales, los ganadores merecen sus ganancias. Pero, como mencionaste, todos sabemos que las posibilidades no son realmente iguales. No vivimos en una meritocracia perfecta. Aun así, es tentador pensar que si así fuera, todo estaría bien.

No estoy de acuerdo. La meritocracia tiene un lado oscuro. Incluso una meritocracia plenamente realizada corroería el bien común. Llevaría a los exitosos a atribuirse demasiado mérito por su éxito, olvidando su buena fortuna y su deuda con quienes hicieron posibles sus logros. Esta fue la visión de

Michael Young, quien acuñó el término «meritocracia» a finales de la década de 1950 como una advertencia, no como un ideal.

DA: Tu argumento es más radical de lo que parece. La tributación progresiva, como en EE. UU. y Europa, no cambia las actitudes arraigadas en la meritocracia. Ni siquiera gravar el 50 % de las ganancias de los multimillonarios tecnológicos disiparía la corrosiva idea de que son superiores porque han tenido éxito.

MS: Exactamente. Esa presunción es la raíz de la ira y el resentimiento que han acompañado la creciente brecha entre ganadores y perdedores.

Incluso con una distribución más justa del ingreso y la riqueza, muchos trabajadores, especialmente aquellos sin títulos universitarios ni credenciales de élite, seguirían sintiendo que las élites los menosprecian.

DA: Otro problema es la categorización. Incluso si la meritocracia operara dentro de grupos definidos por características demográficas (educación, raza, género, etc.), seguiría siendo corrosiva. Pero el hecho de que opere entre grupos, enfrentando a los más educados con los menos educados, es lo que la hace socialmente disruptiva.

También existe un elemento contextual en el éxito que a menudo pasa desapercibido. Si tú tienes más talento intelectual, pero yo soy mucho más fuerte físicamente, en otra época podrías haber estado subordinado a mí, porque tenía el poder de hacerte daño. Hoy, es al contrario. Sin embargo, ignoramos este elemento contextual y tratamos las habilidades que actualmente recompensamos como inherentemente superiores, como si siemprehubieran sido una señal de virtud.

Esto se acentúa aún más a medida que se hacen distinciones más precisas entre las habilidades. Ser un buen abogado puede ser menos importante hoy en día que ser un programador experto, porque nuestra economía simplemente valora uno más que el otro.

MS: Pensemos en grandes deportistas como LeBron James y Stephen Curry: ellos disfrutaban de enormes recompensas, pero ¿merecen ganar 2.000 veces más que un maestro de escuela o una enfermera?

Hay dos razones para cuestionarlo. Una es que los talentos y dones que nos permiten alcanzar el éxito son, en gran medida, cuestión de suerte. La otra es el contexto social. Si James y Curry hubieran vivido durante el Renacimiento italiano, podrían haber tenido el mismo talento atlético. Pero no habrían ganado tanto porque la sociedad renacentista se preocupaba más por la pintura al fresco que por el baloncesto.

DA: ¿El problema es que ganan 2000 veces más que alguien con talentos diferentes, o es la forma en que la sociedad equipara su valor de mercado con mayor valía y virtud? Esto se conecta con otra idea poderosa de *La Tiranía del Mérito*: el concepto de justicia contributiva.

MS: Primero, debemos distinguir entre dos aspectos de la justicia. Los debates sobre gravar a quienes más ganan para ayudar a quienes tienen dificultades se centran en los ingresos, la riqueza y la equidad; eso es justicia distributiva. Pero también está la cuestión del reconocimiento social —estima, prestigio y respeto—, que es un asunto de justicia contributiva.

Podríamos imaginar una sociedad que lograra lo que la mayoría consideraríamos una distribución justa de la renta y la riqueza mediante una tributación más ambiciosa y una red de seguridad social más sólida. Pero incluso si los ricos pagaran sus impuestos, podrían seguir disfrutando de un honor, prestigio y estima desproporcionados al valor de su contribución, especialmente en comparación, por ejemplo, con los docentes o los cuidadores.

La justicia contributiva es la base del resentimiento que alimenta la reacción populista actual. En una época en la que enormes recompensas y prestigio se otorgan a quienes administran el dinero, en lugar de a quienes producen bienes tangibles, muchos trabajadores sienten que sus contribuciones están infravaloradas.

Esa jerarquía de honor socava la dignidad del trabajo. El trabajo no es solo una forma de ganarse la vida; también es una forma de contribuir al bien común y obtener reconocimiento y estima social por ello. Durante la pandemia, reconocimos brevemente nuestra profunda dependencia de los repartidores y almacenistas, los dependientes de supermercados, los auxiliares de enfermería y los cuidadores de niños. Podría haber sido un momento para un debate público sobre cómo realinear la remuneración y el reconocimiento con la contribución social. En cambio, volvimos a la normalidad.

Estado y statu quo

DA: La dificultad que tengo tanto con el estatus social como con la justicia contributiva es que la sociedad los determina de forma muy orgánica.

Entonces, si decidimos que el equilibrio meritocrático actual no confiere el estatus ni la dignidad adecuados a un gran segmento de la población, ¿cómo podemos cambiarlo, especialmente cuando el mercado actúa como un ancla tan poderosa? Incluso si no fuera así, ¿cómo podría alguien reformular deliberadamente algo tan orgánico como nuestro sentido de justicia contributiva?

MS: Tienes razón. Con el mercado como ancla, es fácil asumir que lo que gana la gente refleja el valor de su contribución, al menos en condiciones competitivas. Pero incluso al economista más partidario del *laissez-faire* le resultaría difícil defender la idea de que el ingreso es una medida moral fiable. Si lo fuera, tendríamos que decir que un magnate de casinos contribuye 5.000 veces más a la sociedad que una enfermera o un maestro.

¿De verdad lo creemos? Pensemos en *Breaking Bad*. El protagonista, Walter White, empezó como profesor de química en secundaria, luchando por llegar a fin de mes e incluso lavando coches después de clase. Luego se convirtió en productor y traficante de metanfetamina, ganando millones de dólares. Sin embargo, nadie afirmaría que su contribución a la sociedad fue mayor como productor de metanfetamina. Reflexionando, somos capaces de emitir juicios morales cualitativos sobre el valor de diferentes tipos de trabajo, incluso si discrepamos en los detalles.

DA: Estoy totalmente de acuerdo en que el mercado no es un ancla ideal. Pero me preocupa que la alternativa sea simplemente lo que valoran las élites intelectuales.

Permítanme darles un ejemplo que me ha preocupado durante mucho tiempo. La ópera suele considerarse arte de alto nivel y está fuertemente subvencionada, a pesar de que la consumen principalmente las personas con educación y adineradas. En cambio, el heavy metal, que surgía de los pubs de la clase trabajadora, no lo es. Ese es un juicio de las élites intelectuales, y se traduce en políticas.

Así que siempre temo que si damos a las élites intelectuales demasiado poder de decisión, terminaremos en muchas situaciones como esta. Puede que a ti te guste la ópera, pero a mucha gente le gusta el heavy metal.

MS: Las élites intelectuales no deberían ser los árbitros, y mucho menos los únicos, del valor. En una democracia, los ciudadanos deberían serlo.

Hablamos de que los cuidadores están mal pagados y poco reconocidos, pero veamos también el otro extremo.

Parte del debate político que deberíamos tener es si la enorme recompensa, reconocimiento y valorización que reciben quienes ocupan los puestos más altos del sector financiero están justificados. Se ha mostrado mucha deferencia hacia los gestores de fondos de cobertura y Wall Street, y más recientemente hacia los emprendedores tecnológicos, no solo en términos económicos, sino también en términos de prestigio e influencia en las decisiones sociales y políticas.

Este es un área propicia para la deliberación pública, idealmente impulsada por propuestas concretas. Por ejemplo, una forma de abordar la asignación indebida del honor y la estima social sería cambiar las reglas. Hablamos del mercado como un ancla, pero el mercado se compone de reglas. Esas reglas podrían ser diferentes, y aún tendríamos mercados.

¿Qué normas deberían regir, por ejemplo, la recompra de acciones? ¿Cómo deberían regularse o gravarse las transacciones financieras especulativas? Si creemos en la dignidad del trabajo, ¿podemos justificar la imposición de tasas más altas sobre las rentas laborales que sobre las ganancias de capital y los dividendos? Estos son debates políticos habituales que solemos enmarcar en términos de justicia distributiva, pero también abordan la justicia contributiva. Si organizáramos el mercado de forma que prohibieran algunas de las prácticas que permiten recompensas desmesuradas, los exitosos podrían no parecer tan olímpicos.

Problemas del capitalismo

DA: Eso responde en parte a mi siguiente pregunta: ¿Qué hay de malo en los mercados y el capitalismo, y cuáles son sus límites?

Capitalismo, por cierto, es una palabra que detesto, no solo por su fuerte carga ideológica, sino porque crea la impresión de que solo existe un tipo de economía de mercado. Como señalaste, existen muchas maneras diferentes de organizar los mercados y decidir qué bienes deben asignarse a través de ellos y cuáles a través de otros mecanismos, como la familia, la comunidad o las normas sociales.

Éstos son determinantes importantes, no sólo de la desigualdad económica, sino también de la desigualdad de estatus y de la desigualdad contributiva.

MS: Correcto. A medida que la brecha entre ganadores y perdedores se ha ampliado, los mercados se han expandido a áreas como la salud, la educación, las relaciones personales, el derecho y los medios de comunicación, donde desplazan importantes valores no mercantiles. Este es el argumento que expuse en mi libro de 2012 *Lo que el dinero no puede comprar*: hemos pasado de una economía de mercado a una sociedad de mercado.

La diferencia es esta: una economía de mercado es una herramienta valiosa y eficaz para organizar la actividad productiva; una sociedad de mercado es aquella en la que todo está a la venta. Así que quizás la pregunta que deberíamos plantearnos es qué *no se debe* comprar con dinero, en lugar de qué *no se puede* comprar con dinero.

Permítanme detenerme un momento en las finanzas. La función de las finanzas en el capitalismo, corríjanme si me equivoco, es asignar capital a actividades socialmente útiles y productivas, como inversiones en fábricas, hospitales, escuelas, carreteras y aeropuertos. Pero gran parte de la actividad financiera actual consiste en apuestas especulativas sobre el valor futuro de los activos existentes, algunos de los cuales se crearon precisamente para ese propósito.

Ahora bien, algunos argumentan que esta actividad aparentemente improductiva proporciona información y liquidez. Sin embargo, destinamos una enorme proporción del PIB a estos bienes relativamente escasos. Adair Turner, quien presidió la Autoridad de Servicios Financieros del Reino Unido tras la crisis de 2008, estimó que el 85 % del crédito bancario en economías avanzadas como Estados Unidos y el Reino Unido se utiliza para financiar actividades especulativas en lugar de productivas.

Esto sugiere que hay mucho margen para gravar y desincentivar las actividades financieras improductivas y derrochadoras, a la vez que se protege a quienes contribuyen a la economía real. ¿Cuál es su opinión?

DA: Es un tema complejo porque las cosas no son completamente fáciles de entender. La mayoría de los economistas y filósofos políticos coincidirían en que asignar capital a quienes lo necesitan temporalmente o facilitar la inversión son actividades productivas. En el otro extremo, algunas actividades son claramente improductivas, como gastar miles de millones de dólares en las computadoras o GPU más rápidas para superar al mercado por un milisegundo y obtener ganancias de arbitraje.

<https://www.project-syndicate.org/onpoint/saving-democracy-in-the-age-of-ai-by-daron-acemoglu-and-michael-j-sandel-2026-03?utm>

Pero existen zonas grises en el medio. La crisis financiera de 2008 estuvo estrechamente vinculada a los títulos respaldados por hipotecas, que se convirtieron en herramientas para la especulación. En aquel entonces, muchos creían que los títulos respaldados por hipotecas eran útiles porque convertían las inversiones ilíquidas y arriesgadas en inversiones más seguras, destinando más dinero a la compra de vivienda y dispersando el riesgo entre instituciones en lugar de concentrarlo en un único balance. Muchos instrumentos financieros son armas de doble filo: sus efectos dependen de cómo se utilicen y regulen.

La lección más amplia es que gran parte de las finanzas requiere un mayor escrutinio y regulación, de modo que los actores no puedan beneficiarse de

comportamientos arriesgados mientras otros asumen los costos. Pero no existe una línea clara que separe las actividades productivas de las improductivas.

A medida que los instrumentos financieros se vuelven más complejos, las empresas que los crean y comercializan adquieren un enorme poder. No es casualidad que en Estados Unidos, y cada vez más en Europa, los sectores que generan enormes fortunas sean las finanzas y la tecnología, dos industrias que permiten a las grandes corporaciones ejercer un nivel de control sin precedentes.

Esa dimensión de las finanzas no encaja perfectamente en la distinción entre productivo e improductivo, pero es un aspecto social importante que todavía debemos afrontar.

MS: Antes de dejar de lado la cuestión de las finanzas productivas frente a las improductivas, consideremos la reciente explosión de los mercados de predicciones. Ahora podemos apostar a si, dentro de dos días, la temperatura en Boston superará los 0 °C. O pensemos en la proliferación de las apuestas deportivas. ¿Es eso productivo?

DA: No soy fan de los mercados de predicciones, pero a mucha gente sí, así que sigo intentando entender por qué. Muchas apuestas no son socialmente útiles. Si entro en un casino con un millón de dólares y apuesto al negro o al rojo en la ruleta, claramente no es productivo. Pero cuando hago algo similar con los valores respaldados por hipotecas, no queda tan claro. La razón es que fijar el precio de esos valores cumple una función social al determinar cuánto capital fluye hacia las hipotecas. Aun así, existe un componente de apuestas, por lo que es una zona gris.

MS: ¿Y los swaps de incumplimiento crediticio desnudos?

DA: Creo que definitivamente se abusó de ellos. Pero se entiende por qué fijar el precio de los activos derivados podría ser útil en principio, ya que abordan explícitamente los riesgos futuros. La filosofía financiera que llevó a la celebración de los derivados fue que si podemos fijar el precio de estos riesgos, la gente puede asignar su dinero de forma más racional.

No creo que sea del todo correcto, pero tampoco creo que sea del todo incorrecto. Esa es la zona gris.

MS: Eres moderado.

DA: En absoluto. Pero eso nos lleva al siguiente tema: la desigualdad.

Una fuerza corrosiva

DA: Obviamente, la desigualdad es un problema tanto económico como filosófico. ¿Cómo la aborda, especialmente en términos de equidad y contribución?

MS: Hay tres tipos de desigualdad. La primera es la desigualdad económica. Esta es objetable en la medida en que plantea cuestiones de equidad.

Para decidir qué desigualdades de ingresos y riqueza son justificables, debemos debatir la justicia distributiva.

El segundo tipo de desigualdad se refiere a la participación política, ya que el gran capital puede eclipsar la voz ciudadana. Con el sistema de financiación de

campañas que tenemos en Estados Unidos, es casi seguro que este problema persistirá. Y el tercer tipo de desigualdad es la desigualdad de reconocimiento y estima.

Uno de los efectos más corrosivos de la desigualdad es que nos ha llevado a vivir vidas cada vez más separadas. Las personas adineradas y las de bajos recursos rara vez se encuentran; vivimos, trabajamos, compramos y nos divertimos en lugares separados, y enviamos a nuestros hijos a escuelas diferentes. Esto no es bueno para la democracia.

Para abordar este tipo de desigualdad, necesitamos construir instituciones que fomenten la integración social: no solo organismos gubernamentales, sino también parques públicos, piscinas municipales, bibliotecas públicas, escuelas, transporte e instalaciones deportivas. Estas instituciones no solo brindan servicios esenciales a personas que de otra manera no podrían costearlos, sino que también contribuyen a la creación de una vida en común.

La democracia no exige una igualdad perfecta, pero sí exige que personas de diferentes orígenes y clases sociales se encuentren en su vida cotidiana.

Así es como aprendemos a negociar y a convivir con nuestras diferencias, y cómo llegamos a preocuparnos por el bien común.

DA: En cierto sentido, lo que criticas con razón implica dos desarrollos relacionados, pero distintos. En primer lugar, la comunidad ha perdido importancia para las personas. A medida que los mercados ofrecen más bienes y servicios, dependemos menos de los favores, la comunicación, la cooperación y la organización colectiva. En segundo lugar, las comunidades definidas por características adscriptivas como los ingresos, la educación y quizás la raza se han vuelto más segregadas. Los posgraduados tienen muchas menos probabilidades de casarse o entablar amistad con personas que solo tienen un título de bachillerato, y muchas más probabilidades de socializar con otras personas con antecedentes, intereses y educación similares.

MS: Sí, la comunidad es la base de muchos de los desafíos que hemos estado abordando. La sensación de impotencia que experimentan la mayoría de los estadounidenses —que su voz no importa, que los políticos no los escuchan ni les importa lo que piensan— es una de las ansiedades que definen nuestra época. Esto se remonta a varias décadas atrás y está estrechamente relacionado con la sensación de que el tejido moral de la comunidad se está desmoronando a nuestro alrededor, desde la familia hasta el vecindario y el país. La sensación de desarraigo, inestabilidad y desconexión de las personas se ve reforzada por la idea de que la libertad consiste principalmente en elegir bienes de consumo según nuestros intereses, deseos y preferencias.

Esa idea consumista de libertad tiene su atractivo, pero también excluye una concepción cívica más profunda de la libertad: solo soy verdaderamente libre si tengo una voz significativa en la configuración de las fuerzas que rigen nuestra vida colectiva. Pero ese tipo de libertad requiere una deliberación activa como ciudadanos sobre las grandes cuestiones que importan, y ese tipo de deliberación requiere la sensación de que compartimos una vida común, unidos por comunidades con tradiciones, historias, proyectos y aspiraciones compartidas, incluso si discrepamos sobre lo que esas tradiciones nos exigen

ahora. Una concepción de la libertad puramente mercantil y consumista carece de eso.

Libertad y comunidad

DA: Estoy de acuerdo en un 90% con lo que dices, pero hay un 10% que me gustaría profundizar un poco más. Creo que tienes razón en que nuestra autoestima y autorrealización dependen de la comunidad, porque somos animales sociales. La única manera de tener voz política es formar parte de una comunidad, y muchas de las interacciones sociales que valoramos no tendrían sentido si las proporcionara el mercado.

Pero incluso si aceptamos todo esto, inevitablemente habrá tensiones entre la libertad comunitaria y la individual en ciertos ámbitos. Por poner un ejemplo extremo, algunas comunidades religiosas en Estados Unidos y Europa limitan el derecho de sus jóvenes a salir mediante la presión social o el adoctrinamiento. Las comunidades con fuertes raíces históricas y culturales también pueden ser abiertas o sutilmente hostiles a comportamientos que consideran incompatibles con sus tradiciones, como vivir abiertamente como persona homosexual o atea.

Lo difícil es equilibrar la libertad individual con las exigencias de la comunidad sin caer en la trampa del individualismo extremo. Tras leer a varios pensadores que, con razón, enfatizan el papel y la importancia de la comunidad, incluyéndote a ti, no veo una solución satisfactoria a esta tensión.

MS: No hay una solución fácil, y sin duda tienes razón en que la comunidad tiene un lado oscuro. La comunidad puede ser peligrosa, y la historia ofrece numerosos ejemplos de atrocidades morales cometidas en nombre de la conformidad con la tradición, ya sea religiosa o ideológica.

La pregunta es cómo evitar este peligro. Cultivar comunidades sanas y pluralistas permite interpretaciones contrapuestas sobre lo que exige la tradición, lo que fomenta el respeto por el pluralismo y el desacuerdo. Simplemente dejar de lado la comunidad y afirmar que, más allá de cierto punto, dependemos de nosotros mismos corre el riesgo de crear un vacío moral en el corazón de la vida pública. Ese vacío puede parecer protegernos de que las comunidades se descarrilen. Pero vacía la vida pública de un significado moral más amplio y de una identidad compartida.

En muchos sentidos, la respuesta liberal al peligro que usted identifica ha consistido a menudo en establecer una clara distinción entre lo público y lo privado. Para evitar desacuerdos, controversias y, posiblemente, coerción, se pide a los ciudadanos que dejen sus opiniones morales y religiosas fuera del ámbito público. La libertad se concibe entonces como una elección individual, más que como la participación en un proyecto cívico compartido.

El peligro es que el discurso público se vacíe, y el vacío moral resultante se llenará invariablemente con el fundamentalismo religioso o el hipernacionalismo. Estos se convierten en las afirmaciones habituales de comunidad y propósito que se apresuran a llenar el espacio dejado por una plaza pública vacía de significado, solidaridad y propósito compartido.

Eso es precisamente lo que nos ha llevado al momento actual. La mejor protección contra formas de comunidad duras, excluyentes o nativistas no es

trazar una línea demasiado nítida entre lo público y lo privado, sino construir y fomentar comunidades significativas, garantizando al mismo tiempo que permanezcan abiertas a la discusión y al desacuerdo.

DA: Estoy de acuerdo con mucho de lo que dices, pero iría un paso más allá. El ideal que describes no se puede lograr a menos que, como parte de este proceso deliberativo, reconozcamos que muchos valores comunitarios diferentes son legítimos y deben coexistir. No creo que lo hayamos hecho muy bien en las sociedades liberales. El progresismo liberal, en particular, ha intentado eliminar ciertos valores comunitarios porque entran en conflicto con los suyos. Eso, creo, es peligroso.

MS: Una forma en que los liberales y progresistas se han distanciado erróneamente de un lenguaje comunitario es a través de su recelo hacia el patriotismo. Es un error ceder el patriotismo a la derecha, porque entonces este se define en términos hipernacionalistas, xenófobos y antiinmigrantes.

DA: Estoy totalmente de acuerdo. Pero, visto desde otra perspectiva, la única manera de preservar los valores comunitarios diversos es mantener un firme compromiso con ciertas libertades individuales básicas, para que las comunidades no las supriman.

Por eso la disyuntiva entre comunidad y libertad me parece tan sutil. La única manera de permitir que las comunidades prosperen en su diversidad sin volverse opresivas es defender un conjunto básico de libertades individuales dentro de límites definidos.

MS: Los derechos individuales son ciertamente importantes, incluso indispensables. La pregunta es si la justificación de esos derechos puede desvincularse de las concepciones sustantivas de la buena vida.

Consideremos la libertad de expresión. Podría describirse como un ejemplo clásico de cómo un derecho individual debe prevalecer sobre las consideraciones comunitarias. Yo lo diría de forma ligeramente diferente. Una de las razones por las que la libertad de expresión es tan importante es que es esencial para la libertad cívica: para la capacidad de discrepar con el gobierno, participar en el debate político y cuestionar las opiniones de la mayoría. Por lo tanto, mi defensa de la libertad de expresión como derecho fundamental no implica necesariamente dejar de lado las preocupaciones por la comunidad o el bien común. Más bien, la defensa de la libertad de expresión está profundamente conectada con la comprensión cívica de la libertad.

¿Ciudadanos automatizados?

DA: Permítanme ahora hablar del futuro del trabajo y la democracia. El trabajo confiere dignidad, respeto y valor social, y a menudo va de la mano con la participación en el proceso democrático. Pero creo que estarán de acuerdo en que los avances en IA y la reorganización general de la economía están cambiando todo esto, quizás de forma peligrosa.

Si la IA desplaza una parte significativa de los empleos, ni siquiera medidas distributivas como la renta básica universal o la participación en empresas tecnológicas restablecerían necesariamente la justicia contributiva ni revitalizarían la vida cívica. Y si las empresas de IA controlan cada vez más la esfera pública, la propia participación cívica podría verse transformada. En ese

sentido, la democracia se enfrenta a dos amenazas relacionadas: la erosión del trabajo significativo y la apropiación del dominio público.

MS: Daron, aprendí mucho de lo que sé sobre IA y el futuro del trabajo gracias a ti. Lo que me atrajo de tu trabajo fueron tus artículos anteriores sobre las causas de la creciente desigualdad en la era de la globalización y hasta qué punto esta se debía a la política comercial y el cambio tecnológico. En la base de ese debate se encontraba la afirmación, a menudo formulada por los defensores de la globalización neoliberal, de que la política comercial es política, pero la tecnología es inevitable.

Lo que aprendí de tu trabajo es que esto no es necesariamente cierto. La dirección de la innovación tecnológica no es un hecho natural; está sujeta a nuestras decisiones y prioridades. Si esas prioridades las establecen los capitalistas de riesgo de Silicon Valley, la innovación se orientará hacia la automatización. Si la innovación se configura según diferentes objetivos sociales, podría centrarse en mejorar la mano de obra, aumentando la productividad de los trabajadores en lugar de reemplazarlos.

DA: Sigo pensando lo mismo. Pero eso no cambia la realidad: actualmente, la IA avanza hacia la automatización y empodera a unas pocas personas para que se apoderen del espacio público. Entonces, ¿hacia dónde vamos? ¿Cómo respondemos? Quizás mediante la deliberación, pero ¿tenemos tiempo para ello?

MS: Comparto tu preocupación. No estamos dirigiendo eficazmente la IA hacia una dirección democrática. Una vez que entendamos que la dirección de la innovación tecnológica no es un hecho natural, como tampoco lo fue la hiperglobalización, se convierte en un tema legítimo de deliberación democrática.

Ese debate es crucial para cualquier esfuerzo por revitalizar el proyecto de autogobierno. Si podremos lograrlo sigue siendo una incógnita, pero debemos intentarlo. Gran parte de la ansiedad y la ira actuales surgen de la pérdida de confianza en la credibilidad del gobierno representativo, que parece incapaz de servir al bien público e indiferente a las opiniones y valores de la ciudadanía.

La concentración de poder en la economía, especialmente en la industria tecnológica, es igualmente trascendental. Estas empresas ejercen un inmenso poder político y están moldeando el rumbo de la propia tecnología, con profundas implicaciones en cómo nos comunicamos, recibimos información e interactuamos.

DA: Otro aspecto del desempoderamiento es la sensación de que la tecnología está totalmente fuera de nuestro control y avanza en una dirección que transformará nuestras vidas, eliminando el trabajo o cambiando su significado.

MS: Como ciudadanos democráticos, así como necesitamos debatir qué se considera una contribución valiosa a la economía —en lugar de dejar que los mercados decidan—, también necesitamos recuperar de los inversores de riesgo de Silicon Valley el poder de decidir para qué sirve la tecnología.

Para ello, debemos crear foros y espacios para una deliberación significativa.

Lo que me da esperanza, y quizá piensen que es una esperanza frágil, es que existe un anhelo por un discurso público mejor. Se anhela un discurso público

moralmente sólido y comprometido, en lugar del discurso estrecho, gerencial y airado al que nos hemos acostumbrado.

DA: No creo que la esperanza sea frágil. Este es, creo, el argumento más sólido para que la economía y la filosofía trabajen juntas. También creo que la democracia —y el anhelo de democracia— es más sólida de lo que muchos creen. Lo que me parece frágil es el plazo: ¿podemos lograrlo antes de que el daño sea irreversible?

MS: Esa es también la pregunta más importante para mí. Viendo los peligros que se ciernen sobre el proyecto democrático, es difícil negar que ya es hora. Aun así, comencemos.

MICHAEL J. SANDEL

Michael J. Sandel, galardonado en 2025 con el Premio Berggruen de Filosofía y Cultura, es profesor de Gobierno en la Universidad de Harvard.

DARON ACEMOGLU

<https://www.project-syndicate.org/onpoint/saving-democracy-in-the-age-of-ai-by-daron-acemoglu-and-michael-j-sandel-2026-03?utm>