

Autor: Príncipe Galeoto

Título: **Cuando la peste llama a la puerta: restricciones a la libertad y coronavirus**

El único propósito por el cual el poder puede ser ejercido legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es prevenir el daño a los demás. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es una garantía suficiente... La única parte de la conducta de cualquiera, por la que es susceptible de la sociedad, es la que concierne a los demás. En la parte que sólo le concierne a él, su independencia es, por derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano.

John Stuart Mill, *Sobre las libertades*
(1859)

1. Introducción

En marzo del año 2020 la Organización Mundial de la Salud decretó una pandemia mundial provocada por un nuevo coronavirus (sars-cov-2) que produce un síndrome respiratorio agudo, una enfermedad denominada covid-19. El mayor peligro para la vida humana no se retrotrae a la agresividad del virus, sino que, a su alto nivel de contagio, que puede llevar, y ha llevado, al colapso de los sistemas sanitarios y así a un incremento sustancial de la tasa de mortalidad.

Siguiendo la propagación del virus a través del planeta, los países han ido adoptando medidas para lidiar con él. Según los epidemiólogos, las medidas más efectivas para disminuir su propagación implican distanciamiento social. Es así como muchos países han optado por medidas poblacionales aislacionistas. Hacia afuera, los países restringen el ingreso de extranjeros, o los someten a cuarentenas preventivas. Hacia adentro, se decretan restricciones de diverso tipo: se exige el uso de mascarillas; se restringen las reuniones sociales de más con

una cierta cantidad de personas; se decreta el cierre de escuelas, universidades e institutos educacionales, de restaurantes, bares, iglesias, comercios, así como actividades productivas consideradas no esenciales; se restringe la atención de salud a casos urgentes y se suspenden exámenes médicos y operaciones programadas; se prohíbe salir a las personas mayores o con condiciones basales propicias al desarrollo de los modos más graves de la enfermedad; se impiden las visitas en residencias de ancianos; se restringe la movilidad de las personas; se implementan sistemas de vigilancia digitales; se decretan cordones sanitarios, toques de queda y cuarentenas, móviles, parciales y finalmente totales.

Todas estas medidas apuntan a disminuir el factor R de propagación del virus con el objetivo de evitar la muerte de personas. Pero todas ellas tienen otras consecuencias. Por una parte, tienen múltiples consecuencias en la vida y el bienestar, muchas de las cuales son sumamente negativas. Por otra parte, ellas restringen libertades individuales y derechos considerados fundamentales en las sociedades democráticas respetuosas de la libertad. Y estas medidas son sancionadas con todo el poder estatal. Si no las respeto y, por ejemplo, salgo a estirar las piernas, voy a visitar a amigos o parientes o a trabajar, o abro mi negocio, puedo ser multado, detenido, internado forzosamente en una residencia sanitaria, y eventualmente puedo terminar frente a un juez que decreta una pena de prisión. Se trata del despliegue de la coacción estatal mediante la fuerza y su amenaza para hacer cumplir leyes y normativas restrictivas de la libertad.

Algunos proponen incluso restringirlas aún más: hay alcaldes que han exigido la potestad para poder aislar sus comunidades, así como para clausurar calles donde hayan infectados; algunos especialistas informáticos y entusiastas

tecnológicos proponen el uso indiscriminado de *apps* de seguimiento para obtener una mejor trazabilidad. Otras personas restringen de facto o tratan al menos de restringir las libertades de los otros: ciudadanos comunes y corrientes estigmatizan y acosan a grupos de inmigrantes que viven en situación de hacinamiento propicias al desarrollo de la enfermedad, o simplemente lo hacen porque tienen rasgos asiáticos; algunos intentan impedir que sus vecinos que trabajan en el sistema de salud (y que previsiblemente los atenderán en caso de enfermedad) puedan utilizar los servicios e instalaciones comunes, como los ascensores; incluso se han dado en algunos balnearios casos de ataques a afuerinos así como ataques a casas en las que se supone habría un infectado.

La libertad tiene momentos difíciles en tiempos del coronavirus. Si se considera, como yo, que ella es importante, las medidas restrictivas por las que se ha optado para hacer frente a la pandemia no pueden ser simplemente asumidas sin preguntarse por su justificación. Esa es la pregunta que este ensayo intentará responder. El examen no se retrotrae a un análisis constitucional, que varía en los distintos países y responde a diversas tradiciones, sino que es uno en base a principios de moralidad política. Si se aprecia la libertad ¿hay alguna razón aceptable para impedirme mediante la coacción estatal ir a trabajar, visitar a mis padres, salir a correr, o ir a tomar una café al restaurant de la esquina – evidentemente cerrado? El objetivo de salvar vidas ¿justifica –y si lo hace, hasta qué punto y bajo qué condiciones– las restricciones a la libertad? Y la adopción de estas medidas ¿no implica acaso riesgos?

Procederé en cinco pasos argumentativos. Primero, me referiré a las consecuencias negativas que se siguen de las medidas para hacer frente al

coronavirus, y el tipo de afectaciones que están en el foco de este ensayo: las de las libertades y derechos fundamentales. Luego me referiré de un modo sucinto a diversos modos de entender la libertad y propondré el uso de un concepto formal. En tercer lugar, analizaré los argumentos paternalistas para restringir las libertades en el caso del coronavirus, es decir argumentaciones que apelan a la importancia de proteger a los individuos de sí mismos. Aunque hay modos más y menos razonables de entender el paternalismo, sostendré que estos argumentos no son convincentes. En cuarto lugar, me referiré a la justificación de las restricciones a la libertad en razón de la amenaza de daños en terceros que su ejercicio acumulativamente produce, y sostendré que este argumento se sostiene de modo limitado bajo la condición de que hay cosas que, como miembros de la sociedad, nos debemos los unos a los otros –en este caso, que el sistema de salud no colapse. Finalmente, y de un modo muy escueto, esbozaré algunos de los riesgos a la libertad que se presentan con la pandemia.

2. Consecuencias negativas de las medidas

Las medidas de aislamiento y confinamiento para lidiar con el coronavirus tienen muchas y variadas consecuencias. Es corriente presentar la discusión como una entre vidas y economía. Así lo hizo, por ejemplo, el semanario *The Economist*, al referir a la disyuntiva entre *lives* versus *livelihoods* (2020). Sin embargo, esta presentación es insuficiente. Más allá de las importantes consecuencias en la economía, las medidas afectan múltiples aspectos de la vida. Somos miembros de una especie que ha logrado su enorme éxito evolutivo –y no se puede considerar de otro modo si atendemos a la población humana mundial– mediante estrategias

de cooperación y competencia. Impedirnos prolongadamente la interacción con otros atenta contra nuestra herencia evolutiva, lo que repercute fuertemente en nuestro bienestar: como otros mamíferos nos volvemos ansiosos, temerosos y agresivos (Zelikowsky et al. 2018). Los primeros estudios de panel acerca de cómo el confinamiento afecta la calidad de vida de las personas no deja espacio de dudas: aumenta la probabilidad de sentirse inútil, de desarrollar depresión, disminuye el sentimiento de la propia valía, se incrementan los problemas de concentración y sueño (Schröder 2020). Todo lo cual parece afectar a las personas jóvenes más que a las mayores, probablemente por la confirmación y reconocimiento de pares tan requerido en la juventud.

Además, las consecuencias económicas repercuten en la calidad de vida. Esto es aún mayor en economías informales y precarizadas como las Latinoamericanas. La pérdida de renta no sólo afecta el acceso a bienes suntuarios, sino a los aspectos más básicos de la vida, como la vivienda y alimentación de uno mismo y nuestros dependientes. Pero no es sólo la pérdida de renta producto del desempleo. Aun cuando estas pérdidas se controlan mediante mecanismos de seguridad social, el desempleo nos hace profundamente infelices (Oswald 1997; Argyle 1999). Aumentan las enfermedades y los suicidios. Perder el empleo en una crisis económica significa la pérdida estadística de un año y medio de vida (von Wachter 2020; Sullivan y Von Wachter 2009). Y aquellos que intentan entrar al mercado laboral en un momento de crisis desarrollarán, estadísticamente, más enfermedades cardíacas, una mayor tasa de ciertos tipos de cáncer, más adicciones, mayor propensión a prácticas riesgosas, tendrán más fracasos matrimoniales, menos hijos y menos renta durante toda su vida. Y es que parece

ser que la aversión al riesgo y la consideración de la labor del gobierno está fuertemente influida por las primeras experiencias en el mercado laboral (Schwandt y von Wachter 2019). Pero hay más. Con el confinamiento aumentan los casos de abuso sexual, de violencia de género, así como los embarazos no planificados, lo que en el caso de las mujeres vulnerables es el mejor camino a la pobreza y el mayor obstáculo para superarla.

Por cierto, el Estado puede y debe asumir un papel para contrarrestar estas consecuencias. Pero note, primero, que la capacidad del Estado es limitada, sobre todo en sociedades pobres como comparativamente lo son las latinoamericanas, y tiene siempre un alcance más limitado de lo que, en la mayoría de los casos, los individuos pueden lograr por sí mismos. En segundo lugar, note que muchas de las consecuencias mencionadas son inmunes a la acción del Estado. Por ejemplo, ya en tiempos normales, y por causas del más variado tipo, el Estado y sus instituciones son muy ineficientes para enfrentar la violencia de género. Imagine cuán ineficiente es en tiempos de pandemia, en que esta violencia aumenta, pero los recursos humanos y materiales para hacerle frente disminuyen.

En un plato de la balanza se puede poner estas, así como otras consecuencias negativas de las medidas. En el otro, está el objetivo de evitar pérdida de vidas producto del coronavirus. En mi opinión, de un ejercicio de ponderación no se sigue, en ningún caso, que salvar vidas deba tener preminencia en cada caso sobre estas consecuencias. Por una parte, aquellos que ven acortada estadísticamente su vida producto de la pérdida del empleo (o por la falta de tratamiento oportuno de enfermedades) en las crisis económicas producto de las medidas de confinamiento, también están perdiendo vida: tal como los que

mueren por el coronavirus, ellos están perdiendo un espacio de futuro. Lo único que difiere es el momento de la muerte. Los que mueren hoy producto de la enfermedad pierden el espacio de vida que habrían tenido desde el momento de su muerte hasta su muerte no prematura en el futuro, mientras que los que pierden estadísticamente un año y medio de vida, pierden el espacio vital desde su muerte en el futuro hasta la muerte que habrían tenido de modo no prematuro. En los dos casos se trata de pérdida de vidas, y el punto temporal de la ocurrencia de la muerte no puede ser una razón para tratarlos de modo diferente. Por otra parte, las consecuencias mencionadas son serias. Ellas afectan la dramáticamente la calidad de vida de las personas. No puede ser que en nuestra lucha contra el coronavirus ellas pasen desapercibidas o sean consideradas menores. El dolor de una víctima de violencia sexual, la depresión y sentimiento de inutilidad, son asuntos que deben ser considerados al evaluar los cursos de acción correctos.

Pero en este ensayo no argumentaré en este sentido. Su foco está en otro tipo de consecuencias. Lo que me interesa es examinar si se justifican las restricciones a la libertad que implican las medidas para hacer frente al coronavirus; y si se justifican, cómo y sujeto a qué condiciones. En este ejercicio asumiré, sin argumentar a su favor, que la libertad es importante. Esta es una asunción común. Baste en pensar en todas las ocasiones en que se refiere a ella para justificar las más diversas empresas –aunque por cierto en ocasiones no es más que un eslogan, una palabra vacía. En mi opinión, la libertad no sólo es importante, sino que es el valor político más importante. Pero usted no tiene que coincidir conmigo. No es necesario ser un partisano de la libertad, sólo basta con que considere que

se trata de un valor político importante, para reconocer la urgencia y necesidad de plantearse la pregunta acerca de la justificación de su restricción.

Note que muchas, aunque probablemente no todas, de las libertades y derechos restringidos son fundamentales, es decir, imprescindibles o muy importantes para el desarrollo de nuestra vida según nuestros propios deseos y concepciones acerca de lo que la hace valiosa. Sólo a modo de ejemplo: con el cierre de los centros educativos el derecho a la educación se ha visto restringido (más el de aquellos que no tienen los medios para acceder de modo adecuado a la enseñanza online). La educación es uno de los elementos que más nos permite adquirir dominio y control sobre nuestras vidas, y así poder conducirlas según nuestro carácter e inclinaciones. O piense en la libertad para trabajar y emprender. Estas son libertades fundamentales que refieren a intereses superiores de las personas: el trabajo no sólo nos permite obtener renta y cumplir así nuestras obligaciones y satisfacer nuestros deseos y necesidades; también nos permite obtener independencia por sobre los condicionantes sociales en la formación y proyección de nuestra vida hacia el futuro; y además nos permite cimentar un espacio en el mundo social y así es una fuente del autorrespeto. Es decir, el sentido de nuestra propia valía y el de nuestras capacidades, que posibilita poner en marcha los mecanismos psicológicos necesarios para perseguir fines y un plan de vida. O considere la libre movilidad. Usualmente no entendemos a cabalidad la importancia de esta libertad porque, salvo algunos países usualmente con regímenes políticos autoritarios que la restringen (como China, que restringe la migración campo/ciudad), disponemos y podemos hacer uso de ella sin restricciones. En general, dentro del espacio geográfico bajo el dominio del Estado

se reconoce que sus miembros (ciudadanos y/o residentes) pueden desplazarse y establecerse a voluntad. Esto posibilita no sólo el desarrollo de nuestras actividades diarias (trabajar, visitar a nuestros padres, esparcimiento, deporte etcétera) y así de múltiples aspectos que dotan de valor nuestra vida, sino también el desarrollo de nuestros planes de vida –por ejemplo, cuando nos mudamos de ciudad por razones laborales, de estudio, familiares, románticas, etcétera. En definitiva, la movilidad nos permite poder acceder a las diversas oportunidades espaciadas geográficamente, en tanto nos permite desplazarnos físicamente para hacer uso de ellas. Para notar cuán importante es esta libertad, piense en cómo sería la vida si no dispusiera de ella. Como es sabido, a nivel internacional no se reconoce un derecho a movilidad completo: se reconoce exclusivamente un derecho humano a la emigración, pero no a la inmigración (Artículo 13 de la Declaración Universal de Derechos Humanos). Como se ha argumentado, es razonable dudar acerca del valor de un derecho a la emigración si no hay países relevantes dispuesto a aceptar a los inmigrantes (Dummett 2001). Si usted no dispusiera de un derecho a movilidad interno, su posibilidad de acceder a oportunidades de diverso tipo sería analógicamente similar a la de un inmigrante sirio que intenta alcanzar el territorio de algún país europeo sin pasaporte ni visado. Pero sería incluso peor: sin un derecho a movilidad dentro del territorio estatal, no tendríamos ni siquiera de un derecho a la emigración, es decir, a abandonar el espacio en que nos encontramos. No sin razón, el derecho a movilidad interno está reconocido y consagrado como un derecho humano (Artículo 13 de la Declaración Universal de Derechos Humanos).

Podríamos continuar. Pero lo dicho basta para hacerse una idea general acerca de cuán importante son muchas de las libertades que restringen las medidas escogidas para hacer frente al coronavirus. En primer lugar, note que, contrariamente al modo como a menudo se lo presenta en la prensa y en las discusiones, no es el coronavirus el que restringe las libertades. Lo que las restringe son las medidas por las que se ha optado. Y no es verdad que las dos cosas sean indistinguibles –como cuando usted debe determinar si es el filo superior o el inferior de una tijera la que corta un papel. A diferencia del coronavirus, las medidas se retrotraen a elecciones que son resultado de la agencia humana y están, por lo mismo, sujetas a adscripciones de responsabilidad. Por lo mismo es necesario examinar si ellas se justifican. En segundo lugar, note que estas restricciones son tan importantes que, si no las cuestionamos, es exclusivamente porque damos por supuesto que tienen un carácter temporal y extraordinario. Cuál es el límite es algo que no podemos precisar con exactitud. Pero suponemos que hay un límite: hasta que el factor de contagio R permita levantar las medidas o quizás, en un caso extremo, hasta que se desarrolle y esté a disposición una vacuna. Si, por el contrario,uviésemos certeza o dispusiésemos de buenas razones para considerar que es altamente probable que se trata de restricciones permanentes, no estaríamos dispuestos a aceptarlas, o al menos no lo haríamos con la misma docilidad. Porque se trata de libertades tan fundamentales, consideramos que su restricción sólo se justifica –si es que se justifica– en condiciones y circunstancias excepcionales. Condiciones y circunstancias que, en cuanto tales, en algún momento, ojalá más cercano que

tarde, cederán ante la normalidad, lo que las hará innecesarias y les quitará cualquier justificación.

3. Libertad, un concepto en disputa

Los debates en torno a la libertad y sus límites no están exentos de entusiasmo y virulencia. Y es que, tal como otros aspectos fundamentales de la vida humana, la libertad es central para el entendimiento que generamos de nosotros mismos, así como para definir y constituir nuestras relaciones con los otros y nuestro posicionamiento en el mundo.

Es necesario considerar dos aspectos. En primer lugar, si bien la libertad es importante, ella no debe ser confundida con otras consideraciones que también lo son. Como vimos en la sección anterior, aunque ambos son importantes, la libertad y el bienestar son asuntos diferentes y no deben, por tanto, amalgamarse indistintamente. Pero también lo son la libertad y la justicia, y la libertad y la autonomía. Ciertamente, hay interconexiones, pero eso no los hace indistintos. Libertad es libertad, no es justicia, ni bienestar, ni autonomía. Incluso, en ocasiones, la promoción de alguno de ellos sólo puede ocurrir a costas de los otros. En segundo lugar, y contra una práctica usual, los debates en torno a qué es la libertad no pueden decidirse mediante definiciones normativas sustantivas. Es decir, distinguiendo entre diferentes conceptos de libertad (o diferentes concepciones de libertad, o diferentes conceptos de concepciones de libertad), para sostener que uno de ellos es el sustantivamente apropiado y por tanto el que define a la libertad en cuanto tal, mientras que el otro sería un entendimiento falso de la misma. Por cierto, sin delimitaciones conceptuales precisas, no sabemos qué

estamos diciendo al emplear las palabras, y correspondientemente tampoco qué estamos discutiendo, aun cuando todos utilicemos las mismas palabras y hablemos el mismo idioma. Pero una discusión acerca de la libertad y sus límites no se resuelve mediante la estipulación de una definición sustantiva que se apropia de la palabra, sino que en base a argumentos que apunten a la importancia normativa de lo que está en juego en cada caso. En vez definir la libertad según algún contenido sustantivo, es más útil operar con un concepto formal y focalizar las discusiones en la importancia normativa de sus posibles contenidos sustantivos.

La sugerencia de Gerald MacCallum (1967) va en este sentido. MacCallum entiende la libertad como una relación entre tres elementos: (i) un agente; (ii) algún tipo de obstáculos o costos; (iii) y objetivos o resultados posibles. En su conjunto, esto quiere decir que un agente es libre de ciertos obstáculos o costos para hacer ciertas cosas o llegar a ser de un cierto modo. Es decir, de acuerdo a la definición formal de libertad, un agente es libre *en un caso particular*, cuando no hay *obstáculos de un cierto tipo* que prevengan o desaliente al agente *de hacer algo específico*. Así examinado, el núcleo de la discusión acerca de sus restricciones no yace en la determinación de qué es la libertad en cuanto tal, sino que se focaliza en la relevancia de los diferentes impedimentos y obstáculos que se le presentan a los agentes y en la apreciación de los fines que persigan. No me malentienda. Esto no quiere decir que todos los obstáculos e impedimentos tengan el mismo estatus normativo. Se trata, justamente de lo contrario: es decir, de ofrecer un aparataje teórico apropiado para considerar el estatus normativo de los diferentes impedimentos en base a ciertas estructuras argumentativas.

Note que se puede examinar la justificación de las medidas restrictivas de la libertad mediante la definición formal recién desarrollada. De modo preliminar se puede identificar dos entendimientos del fenómeno (aunque hay posicionamientos intermedios).

En primer lugar, podemos entender que un agente es libre de hacer lo que desea cuando no hay interferencias coactivas por parte de terceros. Los obstáculos a la libertad son aquí las interferencias coactivas. Los terceros pueden ser individuos singulares, grupos, asociaciones de distinto tipo, pero también, y de modo fundamental dado su poder, el Estado que nos coacciona mediante leyes, normativas e incluso la implementación de políticas públicas. Si consideramos la relevancia de los obstáculos a la libertad desde una perspectiva libertaria, los únicos impedimentos y obstáculos que cuentan para considerar que un agente no es libre, son aquellos que se siguen de la violación de sus derechos naturales (y de la amenaza creíble de su violación) por parte de terceros. Es decir, derechos pre-políticos que pertenecen a los individuos con prescindencia de un contrato social. Usualmente en esta tradición (que admite interpretaciones diferentes) se considera que aquello implica la protección de la vida, la libertad y la propiedad. Entendiendo por tales, correspondientemente, el derecho a no ser muerto ilegítimamente por un tercero, el derecho a que no se limite mi libertad original mientras con ella no viole los derechos naturales de otros, y el derecho a mi propiedad como aquello obtenido mediante la aplicación de mi trabajo sobre objetos exteriores sin dueño o mediante intercambios voluntarios.

Desde esta perspectiva, las restricciones de libertad que establece el Estado sólo se justifican cuando su fin es la protección de estos derechos pre-políticos. Este

entendimiento es cercano al de la libertad negativa según la descripción de Isaiah Berlin en su influyente ensayo *Dos conceptos de libertad*, como *libertad de*. Y también es cercano al principio de no agresión, según el cual el Estado sólo puede utilizar su aparato coactivo para impedir agresión de terceros entendida como violación de derechos y libertades fundamentales.

Sin embargo, las medidas restrictivas de la libertad por la que han optado los Estados para lidiar contra el coronavirus no aspiran a evitar la agresión de terceros y así la violación de mi derecho a la vida, a la libertad y la propiedad (al menos no directamente). No somos “agresores” de los otros y violadores de sus derechos y libertades fundamentales porque podemos, eventualmente, ser vectores de contagio. Ser una “amenaza pasiva potencial” no es lo mismo que ser un agresor. La restricción de las libertades de los ciudadanos para impedir que se puedan desplegar como amenazas pasivas potenciales, no se justifica sin más. De hecho, corrientemente aceptamos que las personas haciendo uso de sus libertades incrementen el riesgo de daños en terceros, y así potencialmente amenacen sus derechos y libertades. Mi libertad para entrenar en bicicleta incrementa el riesgo de los otros, que podrían sufrir daños, incluso a su vida, producto de un accidente que se hubiese evitado completamente si no contase con esa libertad. Pero no por eso consideramos que se justifica restringirla. A lo más regulamos su ejercicio (por ejemplo, estipulando que se debe andar por la calle y no por la acera, etcétera). No es razonable considerar que cualquier incremento de probabilidad de daños se debe entender como una “agresión” y debe ser tratada acorde. Inversamente, no es razonable considerar que nuestras libertades y derechos fundamentales son absolutas en el sentido que su protección deba realizarse siempre y aún a costa

de las libertades de los otros. Así, y sin recurrir a más argumentaciones, las restricciones a la libertad de las medidas para hacer frente al coronavirus son difícilmente justificables.

En segundo lugar, podemos entender que un agente es libre de hacer lo que desea si no tiene obstáculos externos de diverso tipo (distintos a la coacción de los otros), ni obstáculos internos. Este entendimiento es el que se suele asociar con la libertad positiva, la *libertad para*. Un impedimento externo puede ser la ausencia de bienes materiales. Por ejemplo, mi libertad se ve restringida si no puedo acceder a un tratamiento de salud necesario porque no puedo costearlo y no hay otros modos de acceder a él. De modo similar, en base a una concepción idealizada del sí mismo, la libertad puede estar limitada mediante el impedimento interno de una voluntad “no ideal”, por ejemplo, si no se dispone de las capacidades requeridas para desarrollar su “verdadera” voluntad –algo que presumiblemente algún individuo o entidad en base a alguna concepción idealizada del sí mismo conoce mejor que usted, pudiendo coaccionarlo para, en las memorables palabras de Rousseau en *Del contrato social*, “forzarlo a ser libre”. Es sobre todo este último elemento del entendimiento positivo de libertad el que lo hace aparecer, con justa razón, como riesgoso en tanto alberga en su interior una fuerte tendencia totalitaria.

Desde esta perspectiva hay espacio para justificar las medidas restrictivas de la libertad para hacer frente al coronavirus. Siguiendo la misma lógica argumentativa del párrafo anterior, podemos establecer que un obstáculo a la libertad está dado por la condición de la enfermedad, en tanto ella no permite que los agentes hagan lo que desean. Tal como la limitación de la libertad de los agentes en razón de

obstáculos económicos no se retrotrae a las acciones amenazantes de los otros (nadie interfiere conmigo y mis libertades), la limitación de la libertad producto de la enfermedad en el caso del coronavirus no se retrotrae a las acciones amenazantes de los otros. Y tal como la eliminación de la limitación a la libertad en el caso del obstáculo económico implica restringir las libertades de terceros (en ese caso, la libertad para disponer de los frutos del propio esfuerzo a voluntad), la eliminación de la limitación a la libertad en el caso del obstáculo de la enfermedad implica restringir las libertades de terceros –las libertades de movilidad, trabajo, contacto social, etcétera, que corrientemente restringen las medidas para lidiar contra el coronavirus.

Más allá de su preferencia por uno u otro entendimiento, lo interesante es notar que, si se considera a la enfermedad como un obstáculo a la libertad, se genera un espacio de interdependencia, en el cual las libertad de cada cual depende de las restricciones a las libertades de los otros en la medida que ellas lleven a eliminar ese obstáculo. Por referencia a este esquema de interdependencia, es posible argumentar, como no lo es en el entendimiento de la libertad negativa o de la libertad como no agresión, que proteger y fomentar la libertad de las personas implica aceptar restricciones a la libertad que apuntan no sólo a evitar agresiones activas, sino también restricciones que incluso eliminan las amenazas pasivas.

Sin embargo, que este entendimiento ofrezca un espacio de argumentación posible no significa que los argumentos sean buenos. En el caso del coronavirus, el problema del argumento no reside en considerar que la enfermedad puede ser un obstáculo para la libertad del agente. De hecho, un entendimiento de este tipo es compatible con la interpretación que Amartya Sen (1997; 1999) hace del

enfoque en las capacidades, al distinguir entre libertades “formales” y “sustantivas” y relacionar estas últimas con la capacidad de hacer o llegar a ser, es decir, con la libertad de cada cual. Y también es parcialmente compatible con la teoría de justicia de John Rawls (1971; 1993), quien distingue entre “libertad” y el “valor de la libertad”, sosteniendo que la garantía de la igual libertad no exige su igual valor, pero que una sociedad justa debe tender a asegurar el igual valor de las libertades para todos (el único caso en que Rawls exige que se garantice el “igual valor”, es el de las libertades políticas, de modo que cada cual pueda participar en el proceso político).

El problema de este argumento reside en el otro extremo de la ecuación: si bien la enfermedad puede entenderse como un obstáculo a la libertad (o a la “libertad sustantiva”, o al “igual valor de la libertad”), de ello no se sigue que eliminar ese obstáculo implique necesariamente la potestad para restringir libertades fundamentales como las que restringen las medidas por las que se ha optado para hacer frente al coronavirus. Suponer que la eliminación de cualquier obstáculo a la libertad justifica restringir libertades fundamentales, es justamente abrir la puerta al peligro totalitario que ya Berlin avizoraba y sobre el cual advertía en las concepciones positivas de libertad. En la sección 5 examinaré en detalle si se justifican o no esas restricciones. Pero antes me referiré a las restricciones paternalistas a la libertad.

4. Protegiendo a las personas de sí mismas

En los debates sobre el coronavirus y los modos de hacerle frente es usual recurrir a la necesidad de proteger a las personas de sí mismas. Mayormente, esto se da

entre los expertos en salud pública que suelen considerar como su objetivo fundamental incrementar la seguridad y los niveles de salud de todos, incluso de aquellos que no tienen interés en aquello –como, por ejemplo, los fumadores, los deportistas extremos, los que practican conscientemente una sexualidad riesgosa, los consumidores de azúcares y grasas, etcétera. En ocasiones, el objetivo de proteger a las personas de sí mismas ha adquirido proporciones a todas luces exageradas. Por ejemplo, cuando se propuso en Chile limitar la venta de bebidas alcohólicas durante la cuarentena ya que no serían “esenciales”. Como veremos, todos estos modos de argumentar se retrotraen a un principio político paternalista, que examinaré y criticaré a continuación.

En tanto principio político el paternalismo sostiene que algún individuo u entidad, comúnmente el Estado, sabe lo que es mejor para usted y puede hacerlo actuar según aquello, aun cuando se oponga a su voluntad circunstancial. Proviene del derecho romano, en que el padre de familia tenía la potestad y la obligación de hacer actuar a todos sus dependientes (esposa, hijos, criados, esclavos) según su mejor interés, lo que se mantiene en nuestros cuerpos legales como la patria potestad de los padres sobre su prole aún no emancipada. El paternalismo político otorga esta potestad al Estado y sostiene que para proteger a las personas de sí mismas, este debe definir el mejor interés de sus ciudadanos o de los miembros de la sociedad y hacerlos actuar acorde a aquel, ya sea mediante incentivos, empujoncitos (la popular e influyente teoría del *nudge* de Thaler y Sunstein 2009), o incluso mediante su aparato coactivo.

A pesar del carácter cultural más bien liberal que han adquirido muchas sociedades contemporáneas en lo que refiere a las libertades personales, el

paternalismo se encuentra enquistado en sus sistemas jurídicos y en su cultura pública. Así, en estas sociedades convive un deseo social e individual de libertad, que se expresa como una demanda para poder vivir según las propias preferencias y convicciones sin tener que temer la intervención de otros (en tanto no se afecte los derechos y libertades de terceros), con un deseo de lograr niveles crecientes de seguridad aun a costas de la libertad para vivir según las propias preferencias y convicciones. Esta característica se asemeja a la lógica paraconsistente, según la cual simultáneamente se acepta X y no-X.

Considere, por ejemplo, la obligatoriedad del uso del cinturón de seguridad en automóvil o de casco en motocicleta. A todas luces, lo que anima al legislador es la protección de las personas de sí mismas, es decir, de su falta de reflexividad, o de sus impulsos, o incluso de sus preferencias dañinas. Es decir, un objetivo paternalista que se alcanza limitando sus libertades. En el caso del casco el objetivo es evidente: la mayoría de los heridos sin casco en accidentes son jóvenes, ya que con la edad aumenta la disposición a utilizarlo con o sin obligatoriedad (Poulter 1998). Así, lo que se busca es proteger a las personas, sobre todo a las más jóvenes, de sí mismas, bajo el supuesto de que no reconocen o son incapaces de actuar según su mejor interés que sería, justamente, no sufrir el daño extra que implica accidentarse sin casco en relación a hacerlo usándolo. De modo similar, desde esta óptica, las medidas restrictivas a la libertad por la que han optado la mayoría de los Estados para hacer frente al coronavirus, tendrían como objetivo proteger a las personas de sí mismas. Al decretarse el distanciamiento social, el cierre de las actividades productivas no esenciales, las restricciones a la movilidad mediante cuarentenas o toques de

queda, etcétera, lo que se busca es proteger a las personas de su falta de reflexividad o de su impulsividad, que las llevaría a salir, deslazarse, trabajar, etcétera. De este modo se fomentaría su interés fundamental, que consistiría en no enfermarse de covid-19. Este objetivo se muestra con claridad en las medidas que restringen específicamente las libertades de las personas mayores, o que están en un grupo de riesgo y por tanto es más probable que en caso de enfermarse tengan consecuencias graves e incluso mueran: se les impide salir, visitar o recibir visitas de los suyos, pasear, o se imponen horarios para hacerlo, y todo ello en razón de su propio bien.

¿Es esta una buena justificación de las restricciones a la libertad de las personas en el caso del coronavirus? En mi opinión, no lo es.

El paternalismo tiene muchas caras. Y algunas son más amables que otras. Una distinción importante ocurre entre el paternalismo fuerte y el débil. Siguiendo el análisis de Dworkin (2000), el paternalismo fuerte se da cuando las leyes o políticas públicas aspiran a fomentar lo que se identifica como el interés de las personas, aunque esto implique hacerlas actuar *según convicciones que no comparten*. Por cierto, Dworkin critica este tipo de paternalismo. Esto se debe a que, en sentido estricto, desde la perspectiva del sujeto que la vive, su vida no mejora al vivirla según convicciones que no comparte. Así, este tipo de paternalismo compromete el valor de la vida. En definitiva, al tener que vivir según convicciones que no compartimos, se atenta contra nuestra integridad moral. Considere, por ejemplo, cuando las personas no pueden vivir según sus convicciones morales o religiosas (y no dañan los derechos y libertades de otros al vivir según estas), sino que deben hacerlo según las convicciones que el Estado

determina como las correctas (por ejemplo, si no se les permite negar una transfusión de sangre en su persona, aunque una transfusión haga peligrar la salvación de su alma). Los liberales debiesen rechazar el paternalismo fuerte.

Paradójicamente, este paternalismo no es ajeno al liberalismo. Anteriormente sostuve que la libertad no es lo mismo que la autonomía, y que en ocasiones la promoción de la última puede comprometer la primera. Este es el caso cuando se sostiene el valor superior de la autonomía y de una vida autónoma y se coacciona a las personas (o se tiende a manipular sus decisiones) para que actúen de modo autónomo. En esta línea, y asumiendo una perspectiva liberal que otorga a la autonomía un valor central, Joseph Raz (1986) ha argumentado a favor de un tipo de perfeccionismo suave que fomente la autonomía de las personas en los modos de vivir sus vidas. Que sea suave, quiere decir que se opta por medidas paternalistas que, de modo indirecto promueven la autonomía, es decir mediante educación, incentivos e impuestos, sin hacerlo coactivamente. Según este entendimiento, cuando no se ha llegado a las propias convicciones de modo autónomo, se pueden imponer restricciones a la libertad recurriendo a medidas paternalistas que fomenten la autonomía. Sin embargo, esto es un error. Este tipo de entendimientos paternalistas perfeccionistas liberales atentan contra la libertad de igual modo a como lo hacen los paternalismos no liberales. Un liberal no debería estar a favor de estas restricciones a la libertad, tampoco cuando el fin que se persigue sea la promoción de la autonomía. No puede ser la labor de un Estado liberal el que todos vivan vidas autónomas, y tampoco puede ser una potestad legítima de un Estado liberal el utilizar su poder “suave” para que las personas vivan vidas autónomas. Bien entendido, lo que el estado liberal debe

asegurar no que las personas vivan vidas autónomas, sino que una vida autónoma *sea posible* (Barry 2001).

En el caso de la pandemia de coronavirus, el paternalismo fuerte implica que se puede fomentar lo que se considera el mejor interés de las personas restringiendo su libertad aun en aquellos casos en que se las obliga a vivir según convicciones que no comparten. Considere, por ejemplo, el caso de una persona religiosa que, en base a sus convicciones, sostiene que debe participar en ceremonias en mancomunidad con otros. O considere una persona que, en razón de sus convicciones morales más profundas, juzga que tiene una obligación moral de asistir a sus padres mayores. Las restricciones a la libertad de movilidad y reunión de las medidas implican que estas personas no pueden vivir según sus propias convicciones, sino que deben vivir contra ellas: no pueden ejercer su libertad religiosa o su deber filial. Por lo mismo, se ve comprometido el valor de su vida. En definitiva, se trataría de un ataque a su integridad moral. De este modo, justificar estas restricciones a la libertad de una persona no es algo que se pueda hacer apelando a su propio bien. En tanto se respete la dignidad de las personas, en el sentido de respetar su integridad moral, este tipo de argumentos debe ser descartado por principio.

Como ya enuncié, hay también una forma de paternalismo débil. Y este parece ser más defendible. A diferencia del paternalismo fuerte recién examinado, este último sostiene que el Estado no debe utilizar su aparato coactivo para hacer que las personas vivan según convicciones profundas que no comparten, pero sí lo puede utilizar para que no actúen según deseos y preferencias contingentes o circunstanciales que los dañan. El caso del casco y la motocicleta parece ser un

buen ejemplo. Después de todo, si bien la obligatoriedad de portarlo efectivamente restringe la libertad, no parece obligar a nadie a vivir según convicciones profundas que no comparte. Es una restricción, sí, pero no parece comprometer el valor de la vida porque no viola la integridad moral. O al menos este es el argumento. Según Dworkin, si bien los liberales deben rechazar el paternalismo fuerte, pueden aceptar el paternalismo débil.

Hay razones atinentes que respaldan este tipo de paternalismo. Un tipo de razones relevantes apunta a los sesgos cognitivos. Como la psicología conductual ha dejado en evidencia, nuestras decisiones están corrientemente sujetas a sesgos. Así, por ejemplo, tendemos a “exagerar” los riesgos pequeños en comparación a los riesgos mayores –lo que lleva a que los gobiernos tiendan a invertir desproporcionadamente más en la eliminación o disminución de riesgos menores (como lo es, por ejemplo, el coronavirus) que en la de riesgos mayores. También, tendemos a considerar las pérdidas de modo más dramático que las no obtenciones. De este modo, tendemos a invertir más tiempo, energía y dinero en evitar una pérdida que en obtener otros resultados que con mucho compensarían la pérdida. En la misma línea, tendemos a estar más dispuesto a invertir (tiempo, energía dinero) en rescatar, que en prevenir la situación en que el rescate es necesario. Además, y este es un sesgo fundamental, todos los seres humanos, como todos los animales, evaluamos, decidimos y actuamos según tasas de descuento del valor del futuro, es decir, tendemos a descontar su valor. Un evento X ahora tiene más valor que el mismo evento en el futuro. Este sesgo tiene causas evolutivas: hay que tener un presente para tener un futuro, y por tanto hay que estar dispuestos a invertir en el presente más que en el futuro. Después de todo, si

no me alimento en el presente no tendré un futuro en que deba hacerlo. Pero más allá de las causas y explicaciones evolutivas, este sesgo presentista suele conducir a problemas de irracionalidad y de falta de previsión. Y cuando la preferencia por el presente se transforma en miopía, es decir, en una incapacidad de prever y actuar en concordancia, entonces nos transformamos en sujetos que se van arrepintiendo sucesivamente en la línea temporal de sus decisiones pasadas. Ciertamente, con el tiempo y el desarrollo de la corteza prefrontal (hasta comienzo de los 20 años de vida aproximadamente) aprendemos a controlar la preferencia por la gratificación instantánea. Pero el sesgo permanece y puede llevarnos a tomar malas decisiones que no atienden adecuadamente al futuro. Sólo a modo de ilustración, piense en la disposición de ahorro voluntario para la jubilación y como va variando desde la casi indiferencia en la juventud a ser un tema primordial *ad portas* de la vejez. Todo esto es importante, porque si –como sostiene Dworkin– hacernos actuar contra nuestras preferencias actuales e impulsos irreflexivos no es lo mismo que hacernos actuar contra las propias convicciones, en el sentido que lo primero a diferencia de lo segundo no atenta contra nuestra integridad moral y así no disminuye el valor de nuestra vida, entonces habría buenas razones para que el Estado nos haga actuar contra nuestros impulsos irreflexivos o aquellas preferencias que se retrotraen a sesgos, de modo de proteger y fomentar nuestro interés bien considerado (obligándonos, por ejemplo, a ahorrar para la jubilación o a utilizar cinturón de seguridad).

En el caso del coronavirus este modo de argumentar lleva a que el Estado restrinja nuestras libertades, aunque esto se oponga a nuestros deseos irreflexivos, contingentes o circunstanciales, porque así fomenta nuestros

intereses reflexivos, o necesarios, o de largo plazo. Y esto no violaría nuestra integridad moral y así no comprometería el valor de nuestra vida, porque no atenta contra nuestras convicciones profundas. Por ejemplo, al impedirme la realización de mi preferencia por salir a correr, una preferencia que he adquirido y cultivado con los años, el Estado restringe ciertamente mi libertad: no puedo satisfacer mi preferencia o deseo. Pero al hacerlo no me obliga a vivir según convicciones que no comparto (a pesar de mi profundo deseo por correr, debo admitir que no poder hacerlo no viola una convicción moral profunda) y por tanto no viola mi integridad moral y así no quita valor a mi vida. Después de todo, es razonable sostener que mantenerme sano es un interés fundamental y que, por tanto, tengo buenas razones para no exponerme a un contagio. Al restringir mi libertad para realizar mi deseo el Estado está, en realidad, haciéndome actuar según mis intereses fundamentales que se relacionan con el valor de la salud. Y, de este modo, está posibilitando que pueda salir a correr en el futuro.

Este ejercicio argumentativo puede realizarse con respecto a todas las medidas restrictivas de libertades por las que se ha optado para hacer frente al coronavirus y sus desafíos. La limitación de mi libertad para no usar mascarilla si bien se puede oponer a mi deseo por no utilizarla, no compromete mi integridad moral y así no disminuye el valor de mi vida, porque no se opone a mis convicciones profundas o a mis intereses fundamentales. La restricción de mi libertad para trabajar imposibilita satisfacer mi preferencia por hacerlo, pero no atenta contra mis convicciones profundas, sino que fomenta mi interés por mantenerme sano, etcétera. Así, mediante estas restricciones que apuntan a fomentar mi propio bien, el Estado hace posible que en el futuro pueda satisfacer mis preferencias por

correr, trabajar, etcétera, incluso sin usar mascarilla (tal como cuando se obliga a alguien a ahorrar para su pensión). En todos estos casos el Estado actuaría de un modo paternalista. Pero a diferencia del paternalismo fuerte, el paternalismo débil no comprometería el valor de la vida o la integridad moral y por tanto sería aceptable. Esta sería la mejor estrategia paternalista para justificar las restricciones a la libertad y así las medidas por las que en general se ha optado para hacer frente al coronavirus: se apunta a proteger a las personas de sus propias preferencias y deseos irreflexivos o circunstanciales, para promover su interés superior.

Por cierto, hay mejores argumentos contra el paternalismo fuerte que contra el débil. Sin embargo, este último continúa siendo criticable.

En primer lugar, note que, si bien en muchos casos las restricciones a la libertad no comprometen las convicciones profundas, en muchos otros casos sí lo hacen. Considere, nuevamente, la obligación legal de portar un casco al conducir una motocicleta. Si bien no parece atentar contra las convicciones profundas, sí lo hace en el caso de un motociclista sij que considera como su obligación religiosa vestir un turbante, lo que torna imposible el uso de un casco (Poulter 1998). O considere a un motoquero que quiere conducir una motocicleta por la autopista quizás del único modo auténtico, sobre todo si se trata de una Harley: como Peter Fonda en *Easy Rider*. En este caso, el conductor efectivamente tiene convicciones profundas acerca del modo de conducirla y la obligatoriedad del casco atenta contra esas convicciones. En este caso, el conductor asume reflexivamente los costos en la satisfacción de sus preferencias (el riesgo que se sigue de las heridas extra como consecuencia de un accidente sin casco en comparación a uno con

casco). Su decisión de conducirla sin caso es una expresión de su autonomía. En todos estos casos, en que hay correspondencia entre los deseos y las convicciones profundas, una supuesta interferencia paternalista débil es, en realidad, una intervención paternalista fuerte. Y estas, como sabemos de la discusión desarrollada, sí atentan contra la integridad moral y contra el valor de la vida. Lo mismo vale en el caso del coronavirus. Si las restricciones a la libertad impiden cursos de acción que permiten la satisfacción de deseos o preferencias que corresponden a convicciones profundas, entonces ellas implican una violación de la integridad moral y así una merma del valor de la vida. Por ejemplo, si usted considera como parte de sus obligaciones religiosas la participación en ceremonias masivas, impedírselo viola su integridad moral, porque lo hace vivir según convicciones que no comparte. Pero no se trata exclusivamente de obligaciones religiosas. Si usted considera como parte de su deber filial el visitar y cuidar a sus padres, al restringírsele esa libertad se atenta contra su integridad moral y el valor de su vida. Puede realizar ejercicios similares con todas las medidas restrictivas de libertad para hacer frente al coronavirus.

En segundo lugar, note que la tesis según la cual su vida no pierde valor en caso de restricciones paternalistas débiles a la libertad, no se sostiene sin más. Por el contrario, es evidente que una vida en que se restringen las oportunidades de actuar según los propios deseos es una que ve comprometido su valor. Imagínese, en un extremo, que usted nunca pudiese realizar lo que desea, aunque sus convicciones profundas no se vean jamás comprometidas. Sería una vida llena de frustración que probablemente carecería de un gran valor. Ahora imagine, que no todas, pero sí algunas de las acciones que usted desea realizar se ven

restringidas. En este caso, el valor de su vida también se vería mermado. La única diferencia con el caso anterior, es que probablemente el valor de su vida no sería tan bajo. Pero esto quiere decir que el valor de la vida también es sensible a la posibilidad que tenemos para realizar lo que deseamos, aunque nuestras convicciones no se vean comprometidas. Las diferencias son solamente de tipo cuantitativo, pero no cualitativo. Si esto es así, no es razonable sostener que el valor de su vida no se ve afectado cuando, mediante medidas paternalistas débiles, se impide que usted realice lo que contingentemente o circunstancialmente desea. Por lo tanto, una vida en condiciones de cuarentena, es decir una en la cual la libertad para desplegarse en el mundo se ve fuertemente restringida, es una que tiene un valor menor que una que cuenta con esas libertades. Contra el argumento paternalista débil, se puede afirmar que las medidas restrictivas para lidiar contra el coronavirus sí afectan el valor de la vida. Considere, nuevamente, el caso de los adultos mayores u otros miembros de grupos de riesgo a los que se prohíbe, en razón de su propio bien, salir de sus viviendas e interactuar con otros. Es evidente que al impedirseles realizar actividades que sí enriquecen sus vidas, aunque estén individualmente dispuestos a asumir los costos, se quita valor a sus vidas. Tampoco el paternalismo en su versión débil es aceptable sin más: las restricciones a la libertad que apuntan a proteger a las personas de sí mismas, afectan negativamente el valor de la vida de las personas cuyos intereses se quiere proteger o fomentar.

Si la libertad es importante, lo es en razón de que hace posible que las personas se desplieguen en el mundo según sus propios deseos, preferencias, convicciones, creencias, aunque ese despliegue resulte dañino para ellas mismas.

Las restricciones coactivas a la libertad limitan aquello que hace que la vida pueda considerarse *nuestra* vida. Es decir, una en la que somos agentes. Restringir la libertad, aunque se trate de la libertad para vivir vidas erráticas, peligrosas o equivocadas, no es compatible con la libertad que un liberal debiese defender y promover. Todo esto está ya en el “simple principio” de daño de Mill, que encabeza este ensayo. Con sus notables palabras: “Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano”. Y esto no deja de ser así, cuando la amenaza es una que se presenta en forma de una pandemia. Desde una perspectiva liberal, los argumentos paternalistas para justificar las restricciones a la libertad en el caso del coronavirus, son tan poco aceptables como en cualquier otro.

5. Dañar a los otros y lo que nos debemos los unos a los otros

En la tercera sección de este ensayo vimos que, si bien puede ser correcto considerar la enfermedad en cuanto tal como un obstáculo a la libertad, ello por sí mismo no justifica las restricciones a la libertad requeridas para eliminar la posibilidad de ocurrencia de ese obstáculo. Al menos no, en tanto no se amenacen gravemente las libertades. Y en la cuarta sección vimos que las justificaciones paternalistas de las restricciones a la libertad en el caso del coronavirus son poco atractivas. Resulta más productivo considerar que es el daño en los otros lo que podría justificarlas. Esto es lo que sostiene Mill con su principio de daño recién citado: “El único propósito por el cual el poder puede ser ejercido legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es prevenir el daño a los demás” (2013). No se trata de

evitar que las personas se dañen a sí mismas, sino de impedir que dañen a otros. Este principio se corresponde con intuiciones ampliamente compartidas, según las cuales causar daño injustificado no es éticamente sostenible. Además, encuentra expresión en principios corrientemente sostenidos hasta transformarse en especies de mantras repetidos una y otra vez, como que la libertad de uno termina ahí donde empieza la de los otros. En esta sección indagaré esta justificación de las restricciones a la libertad que imponen las medidas por las que mayoritariamente se ha optado para luchar contra el coronavirus.

El problema es que, como sugerí en la tercera sección de este ensayo, por sí mismo este principio no justifica las restricciones a la libertad en el caso del coronavirus. La amenaza de daño a los otros en la pandemia se retrotrae a que, con ocasión del contacto social, cada cual puede ser una amenaza pasiva a los otros en tanto posible vector de contagio. Efectivamente, si somos transmisores activos de enfermedad, somos una amenaza a los otros. Y una amenaza mayor hacia todos aquellos que se encuentran en grupos de riesgo, como las personas mayores y los inmunodeprimidos. Pero si no lo somos, o no sabemos si lo somos, somos simplemente vectores potenciales de la enfermedad. Es decir, incrementamos la probabilidad de ocurrencia de la enfermedad –lo que en ningún caso es lo mismo que dañar a una persona. Dado que las medidas restrictivas como las cuarentenas no discriminan entre transmisores activos y potenciales, sino que aplican a todos, ellas limitan la libertad exclusivamente en razón de un incremento de la probabilidad de ser un vector de transmisión y contagio.

Recuerde el caso de salir a la calle a entrenar en bicicleta. En ese caso, al hacer uso de nuestra libertad incrementamos el riesgo de los demás de sufrir un

accidente y así sufrir daños. Pero no consideramos que ese incremento del riesgo de daño justifique la limitación de las libertades que lo posibilitan. Este es el caso de múltiples actividades que imponen riesgos en los otros pero que aceptamos como sociedad. Incluso el mismo Mill sostenía que la posibilidad de ocurrencia de un daño no siempre justifica restringir libertades. Sus ejemplos son la competencia económica y la venta de veneno de ratas.

En el primer caso, es evidente que las actividades comerciales de algunos, cuando son exitosas, pueden dañar a los competidores. Pero este daño no justifica la restricción de la libertad para competir. Más bien, es parte del funcionamiento de los mercados, o de las convenciones mediante las cuales se constituye el mercado, el que pueda haber perdedores. En el segundo caso, Mill arguye que, si bien el veneno de ratas se utiliza ocasionalmente para envenenar personas, no se debiese prohibir su venta ya que tiene también efectos positivos al permitir la desratización. Su propuesta es que los farmacéuticos lleven un registro de los compradores de veneno para que, si hay algún crimen por envenenamiento, la policía disponga de una lista de sospechosos. En ambos casos, lo que parece animar sus reflexiones es una especie de cálculo acerca de los beneficios que se obtienen con la restricción versus no restricción de las libertades.

Esto corresponde a una óptica utilitarista. Y Mill es un utilitarista que defiende la libertad dado que ella incrementa la utilidad. Sin embargo, él es en ocasiones ambivalente y la compatibilidad de su defensa de la libertad con la doctrina utilitarista ha sido objeto de debate. Por una parte, el valor de la libertad parece referir a la autenticidad: “Con tal de que una persona posea una razonable

cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino porque es suyo”. (2013: 167). Por otra parte, parece referir a la utilidad social: “De igual modo que es útil, en tanto la humanidad sea imperfecta, que existan diferentes opiniones, lo es que existan diferentes maneras de vivir...” (ibíd.: 149). El argumento utilitarista a favor de la libertad parece ser que la libertad del individuo es útil para la sociedad como fuente de progreso. En la medida de que exista ignorancia con respecto a cuáles son las mejores vías de progreso, se debe permitir la exploración de todas las posibilidades, a menos de que causen daño. Así que utilitarismo, más una cierta modestia intelectual, implicaría el valor superior de la libertad individual, restringida únicamente por el principio de daño. Lo que haría prevalecer este principio en el cálculo utilitarista es que lo que está en oposición es un daño seguro frente a una ganancia sólo eventual.

Por cierto, esta defensa utilitarista no es suficiente si lo que nos interesa es defender la libertad en cuanto tal y no sólo derivativamente en razón de circunstancias contingentes acerca de lo que produce utilidad. (Sólo a modo de ejemplo: si ya no existiese ignorancia, sino que, por el contrario, certeza acerca de cuáles son los modos de progreso de la humanidad, de este argumento no se derivaría la protección de la libertad, sino que, por el contrario, su restricción a los cánones que hacen posible ese progreso). Sin embargo, note que ni siquiera a partir de ella parecen justificarse las restricciones a las libertades en el caso de la pandemia. Esto se debe a que, por una parte, se limitan libertades fundamentales para que los individuos puedan desplegar su individualidad en el mundo y así eventualmente puedan hacer progresar a la humanidad. Y, por otra parte, el daño

que estas restricciones a la libertad evitan no es seguro, sino que eventual. Después de todo, no es evidente que en tanto posibles vectores de contagio dañemos a los otros. Y si esto es así en el caso de esta defensa utilitarista de la libertad, entonces probablemente las restricciones a la libertad se justifican aún menos desde una perspectiva que considere a la libertad como valiosa en sí misma, es decir con independencia de la utilidad que ella posibilite en el mundo.

Como examinaré a continuación, una dificultad mayor de las justificaciones referidas de las restricciones a la libertad en el caso de la pandemia se relaciona con el tipo de daño que esta produce. Las referencias al principio de daño a los otros, o al principio de no agresión, o de no interferencia, para justificar restricciones a la libertad (toda vez que el uso de esta libertad dañe, agreda o interfiera con los otros) son productivas en el caso de relaciones (de daño, agresión o interferencia) simples. Estas relaciones son simples cuando es posible identificar claramente al agente de la acción dañina, al que sufre las consecuencias de esta acción, así como la causalidad mediante la cual se produce el daño. Esto se da en muchos casos. Por ejemplo, si siguiendo la ilustración de Mill, compro veneno para ratas y lo utilizo para envenenar a mi vecino, podemos identificar al agente que pone en movimiento la causalidad en el mundo (yo), al que sufre las consecuencias negativas de esta causalidad (el vecino), y la estructura de esta causalidad (daño por envenenamiento intencionado). Pero esta no es siempre la situación. En ocasiones la identificación del agente, de los que sufren las consecuencias, y del tipo de causalidad, es una operación compleja e incierta. En estos casos, la estructura justificativa de las

restricciones a la libertad en razón del daño, o la agresión o la interferencia, no se sostiene de modo tan evidente.

Considere un caso típico de daño por causalidades complejas: los daños que se siguen del calentamiento global. El calentamiento global tiene múltiples causas. Algunas son naturales y no dependen de los hombres, otras dependen de los hombres. Si nos concentramos exclusivamente en las segundas tenemos una multiplicidad de agentes que, de modo directo e indirecto, con sus acciones singulares, pero de modo acumulativo a través del tiempo, contribuyen al calentamiento global. Por ejemplo, si usted cuida una dieta rica en carnes, usted participa indirectamente en el calentamiento global en razón de la contaminación atmosférica que produce la ganadería mediante el gas metano (un aporte muy importante al calentamiento global). Si usted conduce un automóvil o utiliza combustibles fósiles para calentar su vivienda, usted incrementa los niveles de CO₂ y así el calentamiento global. Las actividades humanas son contaminantes. Pero algunas actividades contaminantes parecen ser más necesarias que otras.

En este caso, tenemos una multiplicidad de agentes que producen el daño, y es difícil identificar el grado de responsabilidad de cada agente por ese daño. Esto se debe al carácter del daño: es acumulativo, es decir, es un daño que se va produciendo por la sumatoria de las acciones de múltiples agentes a través del tiempo. Es como un atasco en la carretera. En algún momento se produce, pero: ¿quién es responsable? ¿cada uno de los usuarios en razón a su proporción de uso de la carretera (o en el referente analógico: según la cantidad de CO₂ que emite)? ¿o los agentes que en el margen saturan a la carretera? ¿Y hay distinción

al considerar la responsabilidad en el aporte al atasco entre aquellos que conducen para ir a trabajar y aquellos que lo hacen por placer?

Tampoco es evidente quienes son los afectados. Sin duda, en un daño como el calentamiento global, lo somos todos, pero algunos lo son más que otros. Por ejemplo, todos aquellos que viven en geografías que sufrirán más los efectos negativos y que menos capacidades económicas tienen para hacerles frente. Es el caso de los habitantes de Bangladesh, país cuyas zonas fértiles serán bastante inundadas por el aumento del nivel del mar. Además, no son los bangladesíes actuales, sino que sobre todo los del futuro los que sufrirán las consecuencias.

No es mi intención resolver estas problemáticas, sino que una mucho más modesta: señalar el tipo de complicaciones que surgen en los casos de daños por causalidades complejas. Frente a estos casos, las guías prácticas que se desprenden de las teorías que justifican las restricciones a la libertad en razón del daño, la agresión o la interferencia, no son evidentes. Esto es importante, porque este caso de causalidades complejas (indeterminación de los agentes, daños acumulativos, indeterminación de los que sufren los efectos) se da también en el caso de la pandemia de coronavirus. Y tal como las guías prácticas de las teorías señaladas se vuelven erráticas o al menos pierden claridad y evidencia en el caso del calentamiento global, también lo hacen en el caso de la pandemia de coronavirus.

En tiempos de coronavirus, al salir a la calle, estudiar y trabajar presencialmente, al no guardar distancia social o al no usar mascarilla, incrementamos la probabilidad de transmisión y así de enfermedad. Pero lo hacemos todos los que salimos, estudiamos, trabajamos, etcétera, en la medida que lo hacemos, y

mediante una causalidad acumulativa: es la cantidad de personas la que, a partir de un punto, produce un incremento de la curva. Y los que sufren las consecuencias somos todos, incluso en geografías distantes, pero no todos en la misma proporción. La probabilidad de sufrir los efectos debilitantes de la enfermedad y también de morir por ella es mucho mayor para las personas en los grupos de riesgo, como los adultos mayores, inmunodeprimidos, personas con hipertensión o diabetes.

Ahora bien, no basta con señalar que se incrementa el riesgo de daño (de carácter agregativo y en razón de causalidades complejas) para justificar las restricciones a la libertad. Además, el daño debe ser suficientemente grave. Después de todo, como vimos, muchas de las medidas restringen libertades y derechos fundamentales. Una mera incomodidad o un incremento mínimo de un daño más serio no puede bastar para justificarlas. Considere la gripe estacional. También tiene la misma estructura de daños mediante causalidades acumulativas: múltiples agentes, causalidades complejas, múltiples afectados. Cada año mueren muchas personas en el mundo por gripe estacional. Según la Organización Mundial de la Salud entre 250.000 y 500.000. Y hay años en que son muchos más. En Inglaterra pueden morir, en un mal año, 25.000 personas más de gripe estacional que en un año normal. Ciertamente la tasa de mortalidad de la gripe estacional es más baja que la del coronavirus. En el primer caso alrededor del 0.1%, aunque se presume que es mayor, dado que muchas muertes no son recogidas en la estadística porque se trata de personas con condiciones basales cuya muerte se atribuye a esas condiciones en la estadística. En el caso del coronavirus, al parecer estaría

entre el 0.58% y un 0.81% y quizás incluso menos.¹ Pero más allá de esta diferencia, no consideramos que detener la probabilidad de contagio de la gripe estacional justifique restringir libertades. El daño tiene que ser suficientemente grave. Aunque no lo discutiré aquí, probablemente en el caso del cambio climático los daños a los modos de vida humanos y no humanos son suficientemente graves como para justificar la restricción de algunas libertades. Para notarlo, basta con eliminar o disminuir la tasa de descuento del valor del futuro en la que nos solemos refugiar para no realizar las inversiones requeridas en razón de los daños que sufrirán los seres del futuro, y considerar la gravedad de esos daños.

Como argumentaré a continuación, lo que hace que el coronavirus constituya una amenaza de daño suficientemente grave como para justificar la restricción de ciertas libertades, es que el incremento de la tasa de contagio puede llevar a que los sistemas de salud colapsen. El daño relevante no es la enfermedad y la muerte en cuanto tal, sino que la enfermedad y la muerte porque el sistema de salud colapsa y, por ello, no hay atención de salud. Por cierto, en los casos de colapso de los sistemas de salud, las tasas de mortalidad se incrementan sustancialmente. Pero no es sólo la cantidad de muertes lo relevante, sino que el tipo de muertes: muertes que se retrotraen al no cumplimiento de algo que nos debemos los unos a los otros. La idea central de este argumento es que, en cuanto miembros de la sociedad, es decir miembros cooperativos que estamos bajo el dominio del mismo sistema de reglas, nos debemos mutuamente ciertas cosas. Y en el caso del

¹ Estimaciones tempranas del Imperial College London la cifran en torno al 0.81%. Otro estudio en Indiana la cifra en 0.58%. (<https://news.iu.edu/stories/2020/05/iupui/releases/13-preliminary-findings-impact-covid-19-indiana-coronavirus.html>).

coronavirus en particular, y de la atención en salud en general, lo que nos debemos es que los sistemas de salud no colapsen, de modo que, en caso de contraer la enfermedad, podamos ser tratados. Esta obligación es la que está a la base de la justificación de las medidas restrictivas a la libertad para lidiar contra el coronavirus. Ellas posibilitan que, en el mejor de los mundos pandémicos, no enfermen tantas personas simultáneamente, de modo que el sistema de salud no colapse y, correspondientemente, su atención sea posible. La amenaza del coronavirus tiene características especiales. Es una amenaza que no depende de nuestra voluntad y que se despliega de modo indistinto. En un cierto sentido, se asemeja a un desastre natural que nos puede afectar a todos. Y en estos casos parece ser razonable que lo debemos hacer es ponernos en la posición de los demás, que también podríamos ser nosotros, y así evitar la peor amenaza para todos: el colapso de los sistemas de salud.

En esta sección, he articulado este argumento por recurso a la idea de que lo que justifica restringir la libertad es evitar un daño. Pero él también es compatible con la idea de que (como examinamos en la tercera sección) la enfermedad es un obstáculo a la libertad. Sin embargo, considerado de modo estricto, lo que se desprende de mi argumento no es que la libertad pueda ser legítimamente restringida para así eliminar la enfermedad en cuanto tal. Este modo de entender la problemática, como vimos, puede tener consecuencias extremadamente restrictivas de la libertad. Sino que un resultado mucho más modesto: la libertad puede ser legítimamente restringida, al menos durante un cierto periodo temporal, para evitar que los sistemas de salud colapsen y así los que requieran atención, la reciban. Pero no en muchas otras situaciones. Inversamente, a modo de ejemplo,

según este argumento estas restricciones a las libertades no se justifican si el fin es evitar que enfermen personas mientras puedan ser tratadas. En situación de pandemia esto es aquello que nos debemos los unos a los otros.

Para terminar, note dos corolarios del argumento desarrollado.

En primer lugar, si evitar la ocurrencia de un daño grave de carácter acumulativo y que se retrotrae a causalidades complejas, como el que hemos relacionado con la pandemia de coronavirus, justifica restringir libertades fundamentales, entonces también se justifica la restricción de la libertad de todos aquellos padres que se niegan a vacunar a sus hijos. Dado que la protección que ofrecen las vacunas requiere una amplia inmunidad de grupo, al no vacunar a sus hijos ellos no sólo hacen peligrar la salud de aquellos (lo que no parece importarles demasiado), sino que, central para el argumento, la de todos los miembros de la sociedad. Es decir, constituyen una amenaza de daños serios en terceros.

En segundo lugar, si efectivamente, como he argumentado, lo que nos debemos los unos a los otros es que el sistema de salud no colapse, de modo que aquellos que enferman puedan ser atendidos, entonces tenemos que notar que en muchas sociedades no se cumple con esta exigencia normativa. En el sistema público de salud de Chile, por ejemplo, mueren cada año alrededor de 20.000 personas esperando una atención con un especialista, un tratamiento o una operación. En sentido estricto, muchas de esas personas mueren muertes evitables que se retrotraen al colapso del sistema de salud, es decir, a que la demanda por atención y tratamiento supera con mucho a la oferta. Es exactamente la misma situación que se da en la pandemia de coronavirus cuando los sistemas de salud colapsan. La única diferencia es el espacio temporal en que se produce el colapso

y así las muertes. Utilizando una analogía, el colapso en el caso del coronavirus y las muertes que así se producen son asimilables a salir a pasear en medio de un aguacero. A los cinco minutos estamos empapados. Es decir, hay una fuerte concentración de muertes. En cambio, el caso del colapso permanente del sistema de salud es como salir a caminar con una leve llovizna. No la notamos, pero si caminamos dos horas bajo ella estaremos igualmente o incluso más empapados. Es decir, se diluyen las muertes en el tiempo. Por eso notamos más las muertes cuando el sistema de salud colapsa por el coronavirus que las muertes que ocurren permanentemente porque el sistema público de salud es incapaz de atender a los que lo requieren. Pero la diferente apreciación de ambas situaciones descansa simplemente en un sesgo, uno que, en cuanto tal, no justifica una apreciación normativa diferente de ambos casos.

6. Seguridades y libertad

Muchas personas perciben y vivencian la pandemia de coronavirus como una gran amenaza para su salud y su vida, en algunos casos incluso como una amenaza a la civilización e incluso a la sobrevivencia de la especie humana. Si hay algo así como una comunidad global en la pandemia, lo es en sentido negativo: lo que nos une es el miedo, específicamente, el miedo a los otros que, como vimos, son potenciales vectores de contagio, un miedo que lleva a que nos separemos de los otros. Curiosamente, esta sensación de indefensión y amenaza se despliega en un momento en que nuestro mundo ha alcanzado grandes niveles de seguridad. Nunca en la historia de la humanidad la vida había sido tan segura para los seres humanos como lo es hoy (Pinker 2018). Esto, evidentemente, no significa que

hayamos alcanzado un óptimo de la historia. Al desagregar datos encontramos situaciones espeluznantes en nuestro mundo y en nuestras sociedades, algunas de las cuales (como el hambre) serían solucionables a muy bajo costo. Sin embargo, hay menos hambre que hace sólo algunos años. Contamos con una alta probabilidad de no morir prematuramente y llegar a vivir hasta una edad elevada. Pero es justamente la seguridad alcanzada, la que nos hace parecer que la amenaza del coronavirus es tan grande.

A modo de ilustración. En la última gran pandemia global hace algo más de cien años, la gripe española que comenzó en 1918, murieron en sólo ese año entre 20 y 40 millones de personas, con una población mundial que no alcanzaba a ser un tercio de la actual. Algunos estiman que en toda la pandemia podría haber muerto alrededor del 5% de la población mundial. Al día de hoy, si fuese comparativamente similar, el coronavirus debiese matar el año 2020 alrededor de 120 millones de personas, y según las estimaciones más pesimistas, alrededor de 300 millones hasta ser erradicada. Al día de hoy, los muertos confirmados por coronavirus no llegan a 700 mil. Si usted hubiese vivido en los tiempos de la gripe española en algún país latinoamericano en los primeros decenios del siglo XX, habría tenido una esperanza de vida de cerca de 30 años. Hoy, en Chile, el promedio entre hombres y mujeres está alrededor de 80 años (CEPAL 1966). Su baja esperanza de vida se habría relacionado fuertemente con la tasa de mortalidad infantil durante el primer año de vida. En Chile, la tasa de mortalidad de los nacidos vivos durante el primer año de vida en 1910 era de alrededor de 30% (Memoria chilena). Hoy es de cerca de 0.6%. Esto no es algo exclusivo de Chile. Números más, números menos, este ejercicio lo puede realizar en casi todos los

países del mundo, encontrando tendencias similares. Le aseguro que, si hubiese vivido en esos años, y uno de cada tres de sus hijos muriera en el primer año de vida, no se sentiría tan preocupado y apesadumbrado por una pandemia como el coronavirus cuya tasa de mortalidad, a pesar de las discusiones al respecto, se situaría entre 0.58% y 0.89%.

Es justamente esta seguridad alcanzada la que nos hace tan intolerable afrontar una posible pérdida. Al parecer, mientras más seguridades tenemos, más intolerable se nos hace su pérdida. Esto puede deberse a la *aversión a la pérdida*. Esta es la teoría según la cual la utilidad marginal se “quiebra” en el *statu quo* –es decir, la función de utilidad tiene una mayor pendiente en la pérdida que en las ganancias, de modo que el riesgo experimentado al moverse desde el *statu quo* es una posible y muy dolorosa pérdida (Kahneman y Tversky 1979). Pero cualquiera sea la causa de este afán por seguridad y miedo a su pérdida, es justamente ese deseo por seguridad el que presenta hoy, en mi opinión, la mayor amenaza a la libertad.

En el caso de la pandemia, esto podría llevar a aceptar medios de vigilancia masivos mediante tecnología. Medios de control y vigilancia masivo, que ofician como estructuras que disciplinan a la población, han acompañado el desarrollo de las sociedades autoritarias. Piense en la Stasi en la antigua República Democrática Alemana, en los Comités de Defensa de la Revolución en Cuba, o en el Sistema de Crédito Social en China. Como ha sido profusamente discutido, en la crisis pandémica algunos países han optado por mecanismos de vigilancia y control tecnológicos, como *apps* de seguimiento o sistemas de reconocimiento facial, entre otros. Por cierto, la tecnología informática, el *big data*, los sistemas de

decisión algorítmica y la inteligencia artificial ofrecen grandes oportunidades de mejora de muchos servicios y así de nuestra vida. Sin embargo, simultáneamente, implican siempre riesgos a las libertades civiles. Y estos riesgos deben ser seriamente examinados. En mi opinión, la gran amenaza de la pandemia es que los seres temerosos en que nos hemos convertido, estemos dispuestos a renunciar a aspectos de nuestra libertad en pos de retener o de alcanzar mayor seguridad, y así renunciar a una parte de aquello que posibilita que podamos tener vidas valiosas. No es una simple preocupación especulativa. Luego de los atentados a las Torres Gemelas muchos ciudadanos de países en el mundo aplaudieron las restricciones a las libertades civiles por la que optaron algunos parlamentos. Y esas restricciones, diseñadas para tiempos y desafíos particulares, se quedaron. El mayor riesgo en tiempos de coronavirus es que en pos de seguridad nos llenemos de cortapisas que tornen cada vez más difícil nuestra libertad. Ojalá no sea el caso. Pero si consideramos que la libertad es un valor político importante, debiésemos oponernos a estas restricciones –aunque esto vaya a la par de ciertas inseguridades.

7. Bibliografía

- Argyle, M. (1999). *Causes and correlates of happiness*. In D. Kahneman, E. Diener, & N. Schwarz (Eds.), *Well-being: The foundations of hedonic psychology* (p. 353–373). Russell Sage Foundation.
- Barry, B. (2001). *Equality and Culture*, Polity Press.
- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Cepal. “La mortalidad en Chile según las tablas de vida de 1920, 1930, 1940 1952-1960”, 1966. Recuperado de:

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7556/S6600924_es.pdf?sequence=1.

Dummett, M. (2001). *On immigration and refugees*, London, Routledge.

Dworkin, R. (2000). *Virtud soberana*. España: Paidós.

Indiana University. “iu, isdh release preliminary findings about impact of covid-19 in Indiana”. Recuperado de: <https://news.iu.edu/stories/2020/05/iupui/releases/13-preliminary-findings-impact-covid-19-indiana-coronavirus.html>.

Kahneman, D./ Tversky, A. (1979): “Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk”, *Econometrica*, Vol. 47, No. 2, p. 263-291.

MacCallum, G. (1967). “Negative and positive freedom”. *Philosophical Review* 76, p. 312-334.

Memoria Chilena. “Baja de las tasas de mortalidad infantil”. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93237.html>.

Mill, John Stuart (2013). *Sobre la libertad*. España: Alianza.

Oswald, A. (1997). “happiness and economic performance”. *Economic Journal* 1007, p. 1815-1831.

Pinker, S. (2018). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. New York: Viking.

Poulter, S. (1998) *Ethnicity, Law and Human Rights: the English Experience*. New York: Oxford University Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012): *Del contrato social*. Madrid, Alianza.
- Schröder, M. (2020). "The effect of the Covid-19 Pandemic on Human Well-being".
Recuperado de: <https://www.martin-schroeder.de/2020/06/05/the-effect-of-the-covid-19-pandemic-on-human-well-being/>
- Schwandt, H. / von Wachter, T.(2019). "*Socioeconomic Decline and Death: Midlife Impacts of Graduating in a Recession*". Recuperado de:
http://www.econ.ucla.edu/tvwachter/papers/Unlucky_Midlife_Schwandt_vonWachter.pdf.36
- Sen, A. (1997). *Inequality Reexamined*. Nueva York: Harvard University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Nueva York: Anchor Books.
- Sullivan, D./ Von Wachter, T. (2009). "Job displacement and mortality: An analysis using administrative data". *The Quarterly Journal of Economics* 124: 1265-1306.
- Thaler, R. / Sunstein, C. (2009). *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*. London: Penguin.
- The Economist. "Choosing between livelihoods and lives in Latin America".
Recuperado de: <https://www.economist.com/the-americas/2020/05/02/choosing-between-livelihoods-and-lives-in-latin-america>.
- Von Wachter, Till. (2020). "The Long-Term Effects of the Covid-19 Crisis on Workers: How Scaling Up the Workforce System Can Help". Recuperado de:
http://www.econ.ucla.edu/tvwachter/covid19/lt_effects_stc_memo_vonWachter.pdf.

Zelikowsky, M./ Hui, M./ Karigo, T./ Choe, A./ Yang, B./ Blanco, M./ Beadle, K./
Gradinaru, V./ Deverman, B./ Anderson, D. (2018). "The Neuropeptide Tac2
Controls a Distributed Brain State Induced by Chronic Social Isolation Stress". *Cell*
173(5), p. 1265-1279.