

Y, sobre todo, ¿qué hacer? No sé. Uno podría imaginar la navegación por Facebook y otras redes sociales, o visitar páginas ajenas al trabajo, como una manera de sacar la vuelta, una resistencia pilla, como llegar tarde o llegar al trabajo a tomar desayuno, o pasarse a un bar, y otras resistencias *a-la-Raiz*. Pero resulta que ingresar a Facebook, Twitter o a lo que sea en internet es trabajarle al capital digital, es regalar datos, los datos que yo produzco, el trabajo que yo hago. ¿Y eso es malo? Nos evadimos del trabajo trabajando. De modo que, repito, ¿qué hacer? El trabajador de una aplicación (el socio) puede desconectarse cuando quiera, dirán, pero fuera del hecho de que sin conexión no hay trabajo, no hay pago, estar fuera de línea te baja bonos para cuando vuelves a conectarte. ¿Qué hacer? Si nos la pasamos trabajando, conectados al trabajo, siempre disponibles, el asunto ya no es solamente cómo politizamos (y democratizamos) los espacios de trabajo, las fábricas, las oficinas, sino cómo politizamos el tiempo de trabajo, que hoy no tiene espacio, o los ocupa todos. Todo el tiempo. Dicho eso, me doy cuenta de que sigue ahí, incólume, burlesca, y desde siempre, la misma pregunta: ¿qué hacer?

## LA VOZ DEL CAPITAL

Si el capitalismo es pura actualidad, si es total realidad, si es activismo, pero lanzado al futuro, ¿por qué no pensar en la revolución como paciencia, como ocio, como inactividad.

como inutilidad, como anti-trabajo, como sacar la vuelta, donde solo cuenta el instante presente, el presente extendido, narrado, y no lanzado al futuro, al progreso, al crecimiento, a la productividad, a ese futuro que en realidad es un presente repetitivo, fragmentado, sin relato, un futuro que nos devuelve el mismo presente y pasado?

Pasa, o me pasa a mí, que cuando no estoy haciendo nada, incluso cuando me propongo no hacer nada, cuando quiero estar de ocioso, llego a un punto, previo al ocio, en que me empieza a invadir la ansiedad y hasta la angustia. Una voz me dice que estoy perdiendo el tiempo, que podría hacer algo, lo que sea; por ejemplo, leer o escribir. Imaginemos que esa es la voz del capital, del activismo, del trabajismo. Pues bien, quizás la revolución tenga algo que ver con resistirse a esa voz, con dejarse estar, soportar esa angustia o ansiedad, traspasarla, y llegar al ocio; no al tiempo perdido, como decía la voz, sino al tiempo recuperado. Saber hacer nada. Un tiempo abierto, pausado, relativo, no totalitario, no absoluto; abierto al futuro, no lanzado; vuelto al pasado, no anclado. Nuestro.

Una tía, cuya hija se casó con un alemán, me contó una vez que estaba con su yerno, aquí en Chile. Era un fin de semana y el yerno, el alemán, le preguntó qué iban a hacer ese día. Nada, le respondió ella. ¿Cómo nada? Nada. ¿Qué es hacer nada?, le dijo él, contrariado. Nada. No entiendo. Entonces mi tía se fue a su cama, se acostó de espaldas, con las manos y las piernas estiradas y le dijo: esto es hacer nada. Nos toca, pues, contra el trabajo, contra el activismo, descubrir qué es hacer nada.

Imaginemos esperanzas no progresistas y entonces anticapitalistas. Tal vez una política radicalmente anticapitalista debiera ser —¿contra Marx y el marxismo?, y en general contra cierta Ilustración?—, debiera ser, digo, antiprogresista. Nada de fe en el progreso, o no tanta; ni paraíso ni hombre nuevo (ni mujer nueva, ni *Homo economicus*),<sup>74</sup> tampoco desarrollo o crecimiento, según la jerga

<sup>74</sup> Nos vienen diciendo desde hace demasiado que solo nos guiamos por intereses personales, que somos maximizadores de nuestro bienestar individual a costa del resto; siempre en competencia. Somos, como un *Homo economicus*. ¿Lo eres? ¿Lo somos?; «aceptamos que se describa a los seres humanos como fundamentalmente egoístas, apegados a sus intereses inmediatos, irresponsables. Y lo que nos condena es que hemos dejado decir eso, que todo es normal porque la situación responde a la "naturaleza humana". Quisiera contarles, entre nosotros, que cuando me di cuenta de hasta qué punto estaba siendo herida nuestra facultad de responderles "pero ¡cómo pueden decirnos eso!, ¡cómo osan dirigirse así a nosotros!", comencé a interesarme por la política, a politizarme». Quien escribe así, indignada, es Isabelle Stengers, química belga devenida en filósofa e historiadora de las ciencias, y activista, o más bien «intervencionista» contra el cambio climático y la desigualdad social; derivados, dice ella, de esa idea del humano como un ser económico y de ese capitalismo acelerado que reduce todo al crecimiento económico. Aquella idea de la naturaleza humana es un «desastre mental», dice Stengers en *Cómo pensar juntos* (Sapoccat, 2019). «El desastre mental continúa hasta hoy. Sabemos que el crecimiento indefinido amenaza toda la vida en la Tierra y al mismo tiempo celebramos en la radio: "Por fin el crecimiento despega, los hogares se pusieron a consumir". ¡Aleluya!». En un número de 2019 del TLS (el suplemento literario del periódico inglés *Times*) se habla de «la muerte del hombre económico», que es ajeno a las cualidades que nos hicieron evolucionar como especie; a saber, «altruismo, comunidad y comunicación». Algo similar dice Michael Tomasello en *Una historia natural de la moralidad humana* y *Una historia natural del pensamiento humano* (UC, 2019); según este psicólogo evolucionista, fue la necesidad de cooperar lo que nos convirtió en seres morales y pensantes. Por eso cuestiona la tesis del *Homo economicus*: «Es claro que, en la visión más amplia de

neoliberal tan afín al marxismo, tan utópica. Una política antiprogresista, repito, y entonces realista en el sentido que podría tener la palabra realidad si la identificamos con esa experiencia escéptica o tranquila, terrenal, de la que habla Montaigne en sus *Ensayos*, esa experiencia que se entrega a la realidad y sus mundos. Claro que para eso habría que tener los recursos del noble Montaigne, el dinero y las tierras, lo que nos trae de vuelta a la cuestión de la propiedad del tiempo. Pero como sea, disponer de nuestro tiempo no deja de ser una posibilidad, de eso se trata esto, así es que sigamos con Montaigne y su tranquilidad escéptica, no progresista, su sosiego ni de ángel ni de bestia: «Quieren salirse fuera de sí y escapar del hombre. Locura es: en lugar de transformarse en ángeles, transfórmanse en bestias, en lugar de elevarse, rebájense. Espántanme esas posturas trascendentes, como los lugares altos e inaccesibles [...]. Es absoluta perfección y como divina, el saber gozar lealmente del propio ser. Buscamos otras cualidades por no saber usar de la nuestras, y

la evolución e historia humanas —comenzando por las sociedades igualitarias y comunales de los cazadores-recolectores que caracterizaron la especie durante el primer 95 por ciento de su existencia—, los mercados capitalistas son instituciones culturales cooperativas». No es que seamos ángeles altruistas, aclara el autor, es que «tenemos inclinaciones naturales de empatía y equidad hacia los otros, pero también a veces somos egoístas». Hay que detenerse, dice Stengers. ¿Qué viene después? Se lo pregunté para un artículo que publiqué en *El Mercurio*: respondió, con Marx, que las verdaderas preguntas son las que podemos cuestionar; «lo que me interesa es el proceso que podría permitirnos cuestionarlas. No es una utopía, pero la pregunta es la misma: ¿existe la posibilidad de un futuro por el que valga la pena vivir y morir?».

nos salimos fuera de nosotros por no saber estar dentro. En vano nos encaramos sobre unos zancos, pues aun con zancos hemos de andar con nuestras propias piernas. Y en el trono más elevado del mundo seguimos estando sentados sobre nuestras posaderas».<sup>75</sup>

Según Harold Bloom, en *El canon occidental*, «Montaigne enseña una economía de la voluntad que conduce al dominio de sí mismo...». Una política realista, o neo-realista, contra el trabajo, debiera tener esa economía política, montañesa, si me permiten el juego de palabras. Una economía contraria o al menos divergente, heterodoxa y por qué no hereje respecto de la pulsión progresista que nos asemeja a ese ángel y demonio que «progresa», que huye hacia delante como si quisiera escapar de sí mismo, del ser humano, para situarse en algún altísimo y solitario ideal que, en el mejor de los casos, nos hace ridículos, risibles; y en el peor, cuando tenemos poder, nos vuelve tiranos, o sea, igual de ridículos, pero peligrosos. «Somos grandes locos», escribe Montaigne en *De la experiencia*. «Se ha pasado la vida ocioso, decimos no ha hecho nada hoy. ¿Cómo? ¿Es que no habéis vivido? Es esa no solo la fundamental, sino la más ilustre de vuestras ocupaciones... Componer nuestra conducta es nuestro oficio, no componer libros, y ganar, no batallas ni provincias, sino el orden y la tranquilidad de nuestro proceder.»

Hablemos, pues, de una economía de la experiencia. Mejor que sea una economía de la contención, de

<sup>75</sup> Citado por Harold Bloom en *El canon occidental* (Anagrama, 2017).

la existencia. ¿Y por qué no una economía del derroche, improductiva, puesto que se trata de no hacer nada, de dilapidar energías? También. Pero no del derroche de dinero al modo de *El lobo de Wall Street*, la película de Scorsese, porque eso no es sino retroalimentación y crecimiento del capital. Debiera ser un derroche fiestero, carnavalesco, porque sí, mientras cantamos «qué vamos a hacer con los ricos», al ritmo de Pet Shop Boys; un derroche como el que describe Georges Bataille en una carta a Jérôme Lindon, que cita Nuccio Ordine: «A mi juicio», escribe Bataille, «la ley general de la vida reclama que en condiciones nuevas un organismo produzca una suma de energía mayor que aquella que necesita para subsistir. De ello se desprende una de estas dos cosas: el excedente de energía disponible puede ser empleado en el crecimiento o en la reproducción; de no ser así, finalmente se derrocha. En el dominio de la actividad humana, el dilema adquiere esta forma: o se emplea la mayor parte de los recursos disponibles (es decir, del trabajo) en fabricar nuevos medios de producción —y entonces tenemos la economía capitalista (la acumulación, el crecimiento de las riquezas)— o se derrocha el excedente sin tratar de aumentar el potencial de producción —y entonces la economía de fiesta— [...]. En el primer caso, el valor humano es función de la productividad; en el segundo, se asocia a los más bellos logros del arte, a la poesía, al pleno desarrollo de la vida humana. En el primer caso, no nos ocupamos sino del futuro, al cual subordinamos el presente; en el segundo, solo cuenta el instante presente,

y la vida es liberada, al menos de tiempo en tiempo, y en la medida de lo posible, de las consideraciones serviles que dominan un mundo consagrado al crecimiento de la producción».<sup>76</sup>

#### VIDA AUTÉNTICA

La voz del capital, esa ansiedad que nos molesta cuando no estamos haciendo nada, ¿no puede ser también la angustia que anuncia, precisamente, a la nada? De ser así, las opciones son: oír la voz, devolverse y hacer algo; o insistir, dejarse angustiar, no hacer nada o hacer nada. Si el trabajo es todo, si es nuestra cotidianidad, nuestro sentido del ser, la pregunta es si podemos trascender esa normalidad y, eventualmente, enfrentarnos a nada. Pero no como en Heidegger y otros filósofos, no para descubrir nuestro ser auténtico, nuestra autenticidad, sea lo que sea algo así, sino como resistencia, como frenazo. No es que vayamos a ser más humanos, auténticos, no hay tal cosa, ya somos y no somos todo lo humano que somos y no somos; de hecho, es por eso que el trabajo es una indignidad, porque ya somos humanos, porque la libertad e igualdad son nuestro piso, el *desde*. Solo estaríamos dando ese frenazo para... No sé para qué, y quizás de eso se trate: de no saber para qué. Puede que esa sea la libertad. Darle un sentido a algo es objetualizarlo; quizás. Puede

<sup>76</sup> Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil* (Acantilado, 2013).

que solo se trate de reconocer, primero, que trabajar no es el sentido de la vida; y, segundo, que no hay sentido de la vida (supongo que el proceso puede ser también a la inversa y hasta en simultáneo). Ese reconocimiento abre la posibilidad de pensar que la vida, que la existencia puede tener otro sentido, otra lógica.

¿No estoy recayendo en el mito de la autenticidad?

Espero que no.

«Ser en sí» o «ser para sí», distinguen los filósofos: mera facticidad, casi un objeto, o conciencia; posibilidad o realidad. Pero nunca somos cosas, por más que estemos metidos en la rueda del trabajo, por más que lo seamos para otro, para el capitalista, por ejemplo, para el dueño o el jefe; el patrón. Aceptar que podemos ser en sí o ser para sí, ser objetos o sujetos, mera facticidad o conciencia, es darle la razón a quien me trata como cosa: mira, él es inauténtico, por qué no tratarlo como tal; no tiene alma, es un salvaje. La cuestión de la autenticidad (o no) de la existencia es la versión existencialista del debate colonialista sobre barbarie y civilización, que en el peor de los casos llevó a la esclavitud y el exterminio, y, en el menos malo, a la evangelización de esas almas que aún no habían alcanzado la revelación cristiana. Pueblos inauténticos, podría haber dicho un conquistador o un evangelizador existencialista.

Hay que evitar el mito de la autenticidad. Por lo demás, si alguien es en sí y no para sí, bueno, es precisamente porque otro lo domina, porque otro violenta su condición humana, porque otro decide que es una cosa o recurso a

su disposición: ser en sí es el calificativo que el victimario da a la víctima. No, queda mejor dicho así: es el calificativo con el que un victimario hace de otra persona una víctima. Ser en sí es una victimización, una vulneración: «Yo soy para sí, ellos son en sí, son para mí», así razona el victimario. Nunca nadie que haya postulado este tipo de distinciones se ha visto a sí mismo del lado de los inconscientes, siempre parte del supuesto de que él y quizás otros pocos han visto la luz. Si es cierto que, en el trabajo, no determino mi acción, no me elijo a mí mismo cuando podría hacerlo, si otros deciden por mí, no es por una falencia mía, no es por una falla de mi espíritu o qué sé yo; es porque otro me domina, se apropia de mí: es un orden social.

Y, sin embargo, incluso en la peor situación de dominio —el campo de concentración y la muerte— sigo siendo humano: algo para mí, un ser para mí. Interno en esa máquina-empresa infernal, despojado de todo, Primo Levi se preguntó: ¿es esto un ser humano? En realidad, nos lo pregunta a nosotros, que vivimos seguros, con comida y amigos: «Considerad si es un hombre / Quien trabaja en el fango / Quien no conoce la paz / Quien lucha por la mitad de un panecillo / Quien muere por un sí o por un no. / Considerad si es una mujer / Quien no tiene cabellos ni nombre / Ni fuerzas para recordarlo / Vacía la mirada y frío el regazo». <sup>77</sup> ¿Es eso un hombre, es eso una mujer? Quiero creer que sí. No

<sup>77</sup> Primo Levi, *Trilogía de Auschwitz* (Océano, 2005).

afirmo que sí y me tienta decir no sé, porque hay un abismo entre mí y esa experiencia. Pero ese abismo no puede ser tal que me separe del todo de la humanidad de Primo Levi y de las víctimas del nazismo, o de la dictadura chilena, o del Gulag. Sin nada, perdido todo, seguían siendo humanos, ¿cómo no? Por eso son crímenes de lesa humanidad. Si aceptáramos la tesis de la deshumanización le daríamos razón a los victimarios, es más, puede que esa idea no sea más que un consuelo para nosotros los espectadores: no los veían como humanos, esa es su maldad, por eso cometieron esos horrores. Pero quizás es justo al revés, de hecho es justo al revés: son humanos vejando a humanos a sabiendas de que son humanos; decir que no lo son, las víctimas, es la excusa para maquillar el crimen. Los esclavistas sabían que esclavizaban humanos, toda la pamplina de las razas es un discurso posterior, un relato para justificar el comercio de seres humanos. <sup>78</sup>

No quiero banalizar estos asuntos, los traigo solo para hacer el punto de que no hay tal cosa como seres humanos

<sup>78</sup> Primo Levi, despojado de todo, era un ser humano en esa industria de deshumanización, había ahí carne y mente, un individuo. Si incluso ahí... No, no «incluso», si especialmente ahí hay dignidad, no podemos sino pensar —por deber— que siempre la habrá. Luego de su experiencia como trabajadora en una fábrica, Simone Weil escribió en su diario: «El sentimiento de la dignidad personal tal como lo había producido la sociedad se había "roto". Es preciso procurarse otro, aunque el agotamiento anule la capacidad de pensar. Debo esforzarme por preservar ese otro sentimiento» (citada por Wolfram Eilenberger en *El fuego de la libertad: La salvación de la filosofía en tiempos de oscuridad 1933-1943*, Taurus, 2021).

auténticos e inauténticos. La mala fe de la que hablan Sartre y De Beauvoir, comportarse como una cosa, ajustarse a un orden, no elegir ser libre, ¿también es una decisión, también es libertad? Quizás. Tampoco me atrevo a afirmarlo. Pero si me niego a jerarquizar modos de ser humano, quiero negarme a ese romanticismo, a ese europeísmo que va de Kant a Sartre, pasando por Schiller, Schlegel, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Marx, Nietzsche y Heidegger. No hay seres humanos infantiles, ni siquiera los niños, y otros que son adultos, ilustrados o iluminados; no si eso significa que hay modos correctos e incorrectos, mejores y peores de ser humano, sea por designio o por elección. Por supuesto, según la moral del caso, podemos juzgar a alguien como moral o inmoral, o a una situación; es lo que vengo haciendo con el trabajo. Pero ese juicio no toca la humanidad de nadie; ¿era Hitler un ser humano inauténtico? ¿Lo era Pinochet? ¿Lo son sus seguidores? ¿Quién define la autenticidad o no? ¿Quién puede ser así de fanático de sí mismo? Y si este resquemor mío se contradice con lo que he dicho o vaya a decir sobre autonomía, pensamiento y trabajo, que así sea. No puedo resolver esa contradicción; y si pudiera, no sé si quiero.

La clase obrera «en sí» y la clase obrera «para sí», dice Sartre en su intento de reconciliar existencialismo y marxismo: los trabajadores, aunque sean miembros de una clase oprimida, pueden elegir resignarse a las circunstancias o hacer algo para transformarlas. ¿No es este el camino a ese fascismo de izquierda que es la «vanguardia»

revolucionaria, el camino hacia esas avanzadas, autoconscientes, mentes libres ajenas de la masa inconsciente, de la chusma que quieren liberar? Digo, puedo opinar que todos son tontos y yo inteligente, preclaro, el mejor de los humanos posibles; que el resto no entiende las cosas como las entiendo yo. Pero no voy a hacer de eso condiciones o categorías existenciales. Es demasiado grande el salto. Y no vaya a ser que desde la perspectiva de otros sea yo el inauténtico, miembro de la masa alienada, inconsciente o como se llame a lo que no es yo.

Obviamente puedo tomar conciencia de mi situación, la que sea, incluso puedo criticarla y hasta luchar para salir de ella, para cambiar. No es ese el asunto. El asunto es no hacer de esas contingencias, de lo que soy o puedo ser, de lo que puedo dejar de ser y llegar a ser, categorías para hablar de autenticidad e inautenticidad, de existencias auténticas e inauténticas. Son solo existencias, es todo lo que son, humanidades, que cambian o no, que van y vienen, que dan vueltas y revueltas, pero no son genuinas o ilegítimas según no sé qué criterio, de quién, según qué ojo de Dios. (Sospecho que aquellas vidas que los auténticos —desde su vanidad, banalidad, idiotéz y egocentrismo— juzgan como lugares comunes, vidas inauténticas, esas vidas, digo, también, en su propia conciencia, se sienten extrañas, ajenas a las demás, incomprendidas; ese es el mayor y tal vez el primer y último lugar común de la condición humana: la extrañeza.) Uno podrá juzgar, opinar sobre modos de vida, sobre tal o cual decisión según los valores a los que adscriba, y entonces,

por ejemplo, podrá valorar al capitalista que renuncia a su privilegio, o al trabajador que lucha, o qué sé yo, pero no podrá decir, no debería decir que uno y otro han pasado de una existencia inauténtica a una auténtica, que han dejado de ser cosas. Tampoco si el camino es el inverso. Ni por el hecho de elegirse, si es que la expresión tiene algún sentido; qué sé yo quién se ha elegido o quién no, cómo saberlo, no puedo; ni siquiera puedo saber si yo me he elegido, cuánto hay de libertad y cuánto de destino en el que soy, en el que estoy siendo. En lo que escribo. Siempre me puedo estar engañando sobre mi supuesta libertad; por lo demás, si estamos condenados a elegir, como dice Sartre, entonces no viene al caso la distinción: todos somos auténticos; o ninguno.

¿No somos todos de alguna manera o en ciertos momentos resistentes? ¿En esos momentos en los que rehusamos ser controlados por las circunstancias, por una situación dada, entre ellas y principalmente el trabajo? Elegimos hacer tal o cual cosa, a pesar de que no deberíamos: tramonchar, llegar tarde... renunciar. O usar el poco o mucho dinero que nos da el trabajo para hacer lo que no se debe hacer según el mandato del trabajo.

En «Poco ruido», un cuento de Manuel Rojas, Laureano es electricista en una empresa, más bien alguien que cambia enchufes y arregla lámparas. Gana poco y se atreve a pedirle un aumento de sueldo al administrador. Alguna vez este había intercambiado palabras con él, pero nunca lo había mirado: «El examen le produce angustia; aquello no es un hombre, es un estropajo. Nunca ha visto

tanta pobreza y tanto abandono».<sup>79</sup> La conversación es cordial: «Gano tres mil pesos al mes. Ya ve, señor, ¿qué es eso para un hombre que tiene mujer y dos hijos?». El administrador accede al aumento. Cuatro días después, llega a la empresa la mujer de Laureano. Va con sus dos hijos. Le cuenta al administrador que su esposo murió. Que era borracho. Que ya estaba mal, aunque nunca se hubiera notado en el trabajo. Y que se había pasado esos cuatro días tomando. La mujer viene a averiguar algo sobre un seguro. El administrador vuelve a ser amable, le dice que ellos se encargarán. La mujer se va. «El señor administrador no pudo trabajar en paz aquella mañana. Le parecía mentira todo lo que había oído; antojadiza y fantástica aquella historia del hombre que ganaba apenas tres mil pesos al mes y que, sin embargo, bebía y se emborrachaba casi todas las noches, teniendo una mujer y dos hijos que alimentar y vestir. ¿Cómo comprender eso? No tenía explicación lógica...» No la tiene, claro, si la lógica es la del trabajo (productividad, responsabilidad, etcétera). Una lógica a la que también podríamos llamar autenticidad. Pero qué tal si consideramos el factor resistencia al trabajo, evasión incluso. ¿No será esa la explicación lógica? El hombre gastaba sin lógica, vivía sin lógica... salvo si la lógica es resistir o evadir, incluso si eso equivale a autodestruirse. ¿Hay una rebeldía en el alcoholismo? No digo que así lo quisiera Laureano o que así haya que hacerlo. ¿Ese hombre vuelto estropajo es un producto del

<sup>79</sup> Manuel Rojas, *Páginas excluidas* (Universitaria, 1997).

trabajo, una suerte de relave, quizás un resultado extremo de la necesidad de libertad? ¿Alguien que se da un atracón de libertad? No usó su tiempo libre para descansar del trabajo, se lo gastó en algo ajeno y hasta contrario al trabajo (al descanso, al recargar pilas para mañana) hasta que murió, o se mató, quizás feliz, según cuenta Rojas. ¿Era auténtico o inauténtico? Qué importa. La muerte lo pilló feliz, o contento, parece —a este «pobre diablo»—, y en todo caso no trabajando: «El administrador cumplió su palabra. A fin de mes, con gran sorpresa de su parte, el electricista Laureano González cobró en la caja un sueldo de tres mil quinientos pesos. Casi se desmayó de la impresión; jamás había tenido tanto dinero suyo en sus manos y salió de ahí trémulo de alegría».

Stella Díaz Varín —tal vez otra vida ejemplar— le dijo a Claudia Donoso, creo que en medio de algún guiado, porque cocinan y comen hartos Díaz Varín y Donoso en esa larga conversación porque sí que es *La palabra escondida*, le dijo que era obvio que ella, «la colorina», era bohemia y que no había vuelta que darle. «¿Y por qué la noche, la taberna y los antros? Porque son lugares de descanso para descansar de la estupidez.»<sup>80</sup>

¿En eso andaba Laureano? ¿O solo fue destruido por el trabajo? Quizá se emborrachaba para tener algún placer, luego para perder la conciencia. «En todo caso, mi padre bebía para liquidarse, como yo», podría haber dicho

<sup>80</sup> Claudia Donoso, *La palabra escondida: conversaciones con Stella Díaz Varín* (UDP, 2021).

uno de los hijos de Laureano. Lo dice María Moreno, que quizás pudo ser hija de Laureano. Tomaba el padre, tomaba ella, para liquidarse: «Primero para darse ánimo pero, enseguida, para perder la conciencia, calmando así cualquier angustia, mucho y rápido con su boca insaciable. Hasta el sopor y el sueño o el coma intermitente antes del horror de despertarse en la feroz lucidez del día».<sup>81</sup> Hasta que ya no despertó más Laureano; si ese es el caso, ¿no sigue siendo una vida contra el trabajo, contra la estupidez?

#### LABORISMO TRANS

En junio de 2021 hubo dos lunes feriados seguidos. Bastó para probar lo bien que nos haría. Algún meme o posteo que vi decía que la prueba o marcha blanca había funcionado y que ya podíamos implementar definitivamente esa política: el fin de semana de tres días: sábado, domingo y lunes. Lunes, no viernes, porque hacer feriado el viernes sería robarnos el único día de la semana que nos ilusiona, que existe para ilusionarnos con el fin de semana que ya viene. A nadie lo deprime un viernes. A todos nos deprime el lunes, porque es el regreso al trabajo (al menos para los que tenemos todavía la fortuna, vaya fortuna, de trabajar solo de lunes a viernes).

<sup>81</sup> María Moreno, *Black out* (Literatura Random House, 2016).



# RECOBRAR EL TIEMPO

JUAN  
RODRÍGUEZ  
MEDINA

taurus

