

CUADERNOS DE LA REALIDAD NACIONAL

Nº 12

ABRIL DE 1972

Trimestral

Stefan DE VILLER

La UNCTAD III. ¿Hacia un tercer mundo?

Oscar MUÑOZ

Industrialización y subdesarrollo

Jede RIBEIRO

La transición hacia el socialismo en Chile y la planificación del sector cooperativo

Carlos MALDONADO

El proceso cultural como inventario de la poesía

Carlos OSSA

Coherencia, ideología y cultura en el actual proceso chileno

Armand y Michèle MATTEIARI

Ruptura y continuidad en la comunicación popular para una población

José Pablo RICHARD GUZMAN

Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo

Hugo ASSMANN

El socialismo, su pluralidad ideológica y el rostro social de la revolución socialista

Patricio BIEDMA y Nelson MINELLO

Experiencias de la crisis y de la guerra urbana en el Uruguay

SEXUALIDAD, AUTORITARISMO Y LUCHA DE CLASES

Franco HINKEFLAMBERT

La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico

Norbert LECHNER

Depresión sexual y manipulación social

Luis Felipe RIBEIRO

Sobre la socialización de la sexualidad

Enrique ROSENBLATT

Antes de la subjetividad humana

Actividades del CEREN. Programa Durand. Índice de trabajos aparecidos en Cuadernos de la Realidad Nacional. Notas Bibliográficas

UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD NACIONAL - CEREN

CUADERNOS DE LA REALIDAD NACIONAL

Publicación del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN),
de la Universidad Católica de Chile. DIRECTOR DEL CENTRO: Manuel Antonio Garretón

CONSEJO DE REDACCION: Jacques Chonchol, Hernán Valdés (SECRETARIO DE REDACCION),
Gonzalo Arroyo, Manuel Antonio Garretón,
Franz Hinkelammert, Armand Mattelart.

Precio de este ejemplar: E° 50

Suscripción por 4 números:

CHILE: E° 180. EXTERIOR: US\$ 12 (envío por correo ordinario).

Pedidos a: CEREN

Casilla 114 D, Santiago de Chile. Fonos 34573 y 30091, anexo 243.

Oficinas en Alameda 341, tercer piso.

CUADERNOS DE LA REALIDAD NACIONAL

Nº 12

ABRIL DE 1972

Trimestral

Stefan DE VYLDER

- 3 La UNCTAD III. ¿Hacia un tercer fracaso?

Oscar MUÑOZ

- 26 Industrialización y subdesarrollo

Iván RIBEIRO

- 49 La transición hacia el socialismo en Chile y la planificación del sector agropecuario

Carlos MALDONADO

- 69 El proceso cultural como incentivador de la praxis

Carlos OSSA

- 85 Conciencia, ideología y cultura en el actual proceso chileno

Armand y Michèle MATTELARF

- 100 Ruptura y continuidad en la comunicación: puntos para una polémica

José Pablo RICHARD GUZMAN

- 144 Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo

Hugo ASSMANN

- 154 El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista

Patricio BIEDMA y Nelson MINELLO

- 180 Experiencias de la crisis y de la guerra urbana en el Uruguay

NOTAS DE INVESTIGACION

228 SEXUALIDAD, AUTORITARISMO Y LUCHA DE CLASES

Franz HINKELAMMERT

232 La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico

Norbert LECHNER

247 Represión sexual y manipulación social

Luis Felipe RIBEIRO

256 Sobre la semantización de la sexualidad

Enrique ROSENBLATT

266 Acerca de la agresividad humana

275 Actividades del CEREN

Programa Docente

Índice de trabajos aparecidos en Cuadernos de la Realidad Nacional

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Jorge Barría S.: EL MOVIMIENTO OBRERO EN CHILE

por Manuel Barrera

La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico

FRANZ HINKELAMMERT

Profesor e Investigador del CEREN

A primera vista sorprende el mismo título. Ni Marx ni Engels tocan explícitamente el problema. Muy marginalmente Marx lo menciona en *La Ideología Alemana*, cuando habla de la diferencia de los sexos como la primera división del trabajo. Ambos se acercan al problema cuando discuten la función de la familia. Marx lo hace tanto en *La Ideología Alemana* como en *El Capital*. Engels en su libro sobre *El Origen de la Familia, de la Propiedad y del Estado*. Pero para ambos parece tratarse más bien de un reflejo de relaciones de producción en las estructuras del parentesco. La propiedad de los padres sobre los hijos del hombre sobre la mujer, describen las relaciones principales de una familia burguesa, que tiene que desaparecer para ser sustituida por otra correspondiente a nuevas relaciones de producción.

A este análisis se le escapa el problema propio de la sexualidad y de la organización de los instintos que corresponde a determinada sociedad y que aparece con autonomía frente a las relaciones sociales de producción. Esta deficiencia fue demostrada primero por Wilhelm Reich, y después con más elaboración por Marcuse. Nosotros aquí vamos a tratar de comentar algunos problemas, que surgen en el contexto de este debate. Sin embargo, esta dimensión del problema no está del todo ausente del análisis del mismo Marx. Este se refiere muy a menudo a la sociedad socialista en términos que parecen idénticos a aquellos que utiliza Marcuse en la tradición freudiana cuando se refiere a la sexualidad. Veamos algunos ejemplos: "En la agricultura, igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia individual" (*El Capital*, I, 423).

Esta oposición entre combinación social del proceso de producción y la vitalidad y libertad del obrero, Marx la destaca en otro lugar con referencia al mismo comportamiento obrero: "Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esta voluntad consciente del fin a que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como un juego de sus fuerzas físicas y espirituales". (*El Capital*, I, 131).

La estructura del argumento nos interesa. Por un lado, Marx se refiere a algo que el trabajo no es. No es algo que el obrero puede disfrutar como un juego de fuerzas físicas y espirituales. Por otro lado, la razón de eso: La atención tiene que ser sobreconcentrada por la falta de atracción del trabajo, sea por su carácter o su ejecución. Y hay una conclusión implícita: hace falta hacer el trabajo atractivo, para que la atención y la conciencia del mismo se dirijan a disfrutar el juego de las fuerzas físicas y espirituales.

Por tanto, la atención se imbruta y el disfrute desaparece. Existe una polaridad, que es antagónica en la sociedad y que podría ser armónica en una sociedad nueva. Es evidente que tal descripción del problema se acerca —y en cierto sentido es idéntica— a lo que en el debate de hoy se llama la liberación sexual. Se produce así una coincidencia del concepto de liberación tanto desde el punto de vista de la economía política como desde el de la psicología. Lo que a partir de la economía política se concibe como sociedad sin clases y la desaparición del antagonismo entre relaciones de producción y fuerzas productivas, aparece a partir del análisis psicológico como liberación sexual, o la desaparición del antagonismo entre principio de realidad y principio del placer. Podemos preguntarnos, entonces, hasta qué grado un análisis que parte de la economía política, puede captar la integridad de la liberación y hasta qué grado el análisis psicológico aporta nuevos elementos. La manera más fácil de hacer eso será preguntar hasta qué punto llega el mismo Marx —que sin duda parte de la economía política— en la elaboración del concepto del disfrute del “juego de las fuerzas físicas y espirituales” y de su contrapartida contradictoria, “la atención sobreconcentrada”. Y como Marx no tiene mucha conciencia de la especificidad del problema, hace falta hasta cierto grado extrapolar sus pensamientos en el sentido general de la pregunta: ¿Hasta dónde un análisis que parte de la economía política puede llegar en su elaboración del concepto de la liberación?

EL GOCE Y LA RACIONALIDAD DEL TENER

Parece lo mejor partir del disfrute o del goce, que Marx menciona. Tiene un sentido muy determinado, que no coincide con algunas significaciones corrientes del goce. Marx sabe, igual que todo el mundo, que hay un goce de la dominación, de la actividad de explotar y del poder. Un goce que aprovecha la actividad de los otros para sí. Se trata precisamente de un “goce”, que excluye “el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales” y que impone al obrero la “atención sobreconcentrada”. Hay que aclarar por tanto el concepto del goce. Podemos hacer eso a partir de la teoría de valores de Marx. Marx distingue valores de uso y valores de cambio. Una interpretación esquemática y mecanicista ha mutilado mucho estos conceptos. Según ella, el valor de uso sería, por ejemplo, un zapato, y el valor de cambio correspondiente, el precio. La coincidencia de las palabras valor en su sentido económico y en su sentido más bien ético (guía de comportamiento) sería pura casualidad. Pero claramente en Marx este no es el caso. El valor económico es a la vez guía de comportamiento. Al valor de uso corresponden determinadas guías de comportamiento, que están identificadas con él. Igual cosa ocurre con el valor de cambio.

Marx, en su análisis de la sociedad mercantil (y específicamente de la capitalista) trata el valor de uso como sostén del valor de cambio. En tal sociedad no rigen inmediatamente valores de uso. Rigen valores de cambio, que aprovechan más bien los valores de uso como vehículos. Para producir valores de cambio, hay que producir valores de uso. Pero

el valor de uso no es el objetivo consciente de la acción. Este es el valor de cambio y en la sociedad capitalista lo es expresamente la ganancia.

Eso trae consigo una cierta inversión de los valores del uso. El zapato no se produce porque es bueno que la gente pueda andar con zapatos. Este juicio sería un valor del uso. Se produce porque hay demanda que permite ganancia. Pero el capitalista no expresa eso como su fin exclusivo. El va a hablar en términos del valor del uso. Dirá que es bueno que la gente ande con zapatos. Hasta subjetivamente puede creer eso. Pero en la hora de la verdad —cuando no hay demanda efectiva—, el valor de uso se revela como un valor secundario, vehiculizado, hipócrita. Aunque la gente grite por zapatos el capitalista no los va a producir y no puede hacerlo. El valor del uso se ha sometido al valor de cambio, y de hecho y derecho el valor de cambio se erige como el fetiche al cual todos los valores del uso tienen que servir.

Esta inversión —perversión— de los valores del uso por el fetiche valor de cambio ocurre con todos los valores del uso: la hospitalidad, la amabilidad, la aspiración de ser un hombre culto, la belleza del hombre. Aunque necesariamente en cada sociedad existen de alguna manera —igual como la materia trabajada, que se llama valor de uso y junto con ella—, son socavados por el fetiche valor de cambio y transformados en su instrumento. Son sostenes del valor de cambio, sin los cuales éste no podría existir, pero son transformados a la vez en el pretexto de otra cosa. Eso caracteriza el mismo goce de la cosa trabajada. El consumo se dirige hacia la posesión de la cosa, el poder consumirla, la prepotencia de mostrarla. Consumir ya no significa gozar. Quien consume mucho, por eso no goza mucho. Pero, ¿qué pasa ahora con el goce?

La economía política, cuando analiza estos hechos —y evidentemente se trata de hechos comúnmente conocidos— llega a una distinción básica, que es fácil derivarla de los análisis de Marx:

1. *Trabajo y consumo como goce.* El valor de uso aparece como una materia trabajada en función de necesidades humanas (del goce o del uso por parte de los hombres necesitados). En este nivel se vislumbra una racionalidad específica: la producción de valores de uso sin mediación por el fetiche, valor de cambio. Esta racionalidad se expresaría como disfrute del trabajo (y de sus productos), como un libre juego de las fuerzas físicas y espirituales. En el plano de esta racionalidad se ubican los valores del uso: la vitalidad, la libertad, la independencia individual, son valores que Marx menciona en este contexto. Pero muchos otros valores se pueden añadir: hospitalidad, belleza, amabilidad, etc. Se trata de todos los valores que en la sociedad capitalista existen como valores invertidos por el fetiche valor de cambio. Son los valores de la regulación comunista de la producción. El consumo como goce, en vez de ser símbolo de tener, llega a ser el resultado de un trabajo disfrutado como juego libre de las fuerzas humanas. Se trata de la racionalidad de un orden sin contradicciones antagónicas, del *tener en común*, que permite esta relación disfrutada con las cosas y con los otros. Esta racionalidad tiene por tanto un doble aspecto:

a) Es una racionalidad del orden: un orden del tener en común y del trabajar y consumir como goce.

b) Una racionalidad de la relación concreta con la cosa y junto y a través de ella con el otro, que descubre nuevas formas de los valores de uso y nuevas necesidades del hombre frente al mundo. Un desarrollo de la capacidad humana en el trabajo y el consumo, que no está adecuadamente descrita por el concepto del progreso técnico cuantitativo o del dominio del hombre sobre la naturaleza. A pesar de eso el progreso técnico sería parte integrante de esta racionalidad concreta. Se

trata de una expansión positiva y gozada del mundo del hombre como resultado de su trabajo.

2. *La racionalidad del tener* Es la racionalidad de la sociedad de clases, y es una racionalidad mercantil y capitalista en el grado en que se desarrolla la división del trabajo, el intercambio y la calculabilidad del producto en precios. Esta racionalidad del tener es aparente y esconde una profunda irracionalidad. Y parece que la raíz de esta irracionalidad profunda escapa a un enfoque que parta exclusivamente de la economía política.

a) Su apariencia racional se deriva de su función: ordenamiento del mundo de la producción de los valores de uso. El fetiche valor de cambio que constituye relaciones de producción. Aunque socava los valores de uso, de todas maneras los produce. Aunque los produzca para el tener, de todas maneras da productos para consumir. Aunque no permite gozar la vida, permite vivirla sin goce. Aunque no permite vivir a todos, lo permite a un número suficiente para poder defender su poder. A nivel de esta racionalidad aparente surgen las *ideologías* del orden. Como producen de hecho desorden, tienen que insistir en términos ideológicos en la pretensión del orden. Este desorden del tener tiene su contrapartida motivacional: juzgar toda acción de hecho —y muchas veces sin saberlo el sujeto del tener— bajo el punto de vista del lucro que permite. Socavando la racionalidad de los valores de uso, la sustituye por la instrumentalización del uso por el lucro y el tener. Esta instrumentalización no reconoce límites. El sentido del tener no instrumentaliza solamente al otro, sino igualmente al propio cuerpo y alma. Se vive y se tiene para tener más. El fetiche devora a todos.

Hasta aquí el análisis nos permite enfocar un cierto traslado del goce humano. Cuando menos se goza el valor de uso, más se traslada el goce hacia el valor de cambio. El goce no aparece, sino que se invierte. Si no se goza el consumo, se goza la posibilidad de consumir, el tener. Si bien dentro de esta riqueza el hombre se empobrece, no es necesario que tome conciencia de eso.

Según nuestro entender, el análisis de Marx llega hasta este punto. Descubre la racionalidad aparente del orden del tener en el sentido de que tal orden usa como sustento la producción de valores de uso sin poder entregar valores de uso ordenadamente. Como ordenamiento de la producción de valores de uso es irracional, contradictorio. El orden del tener tiene su propia racionalidad: la del cálculo del lucro, que pervierte la racionalidad de la producción de valores de uso y que descansa sobre el goce del fetiche valor de cambio. Irracionalidad social-racionalidad del tener parecen los polos.

LA IRRACIONALIDAD DEL GOCE DEL PODER

Sin embargo, tal visión de la irracionalidad de las relaciones capitalistas de producción no parece ser completa. La misma racionalidad del tener contiene una irracionalidad, que en el análisis anterior todavía no salió a la luz. Hasta ahora lo irracional parece ser la transformación del goce de valores de uso hacia un goce del valor de cambio (de la ganancia comprendida en él), y por lo tanto la concentración de la riqueza material en las manos de la clase dominante, la extracción de la plusvalía y el fracaso en movilizar todos los factores de la producción de la riqueza de la sociedad (desempleo, ejército de reserva, etc.). Pero como el sistema es la dominación de unos hombres sobre otros, hay que insistir todavía en una irracionalidad hasta ahora no mencionada

y que se deriva del hecho de que la aparente racionalidad del tener es a la vez dominación.

Tendríamos que hablar, en relación a esta dominación, de una segunda transformación del goce. La primera se refería a la inversión y perversión de los valores del uso por el fetiche valor de cambio. En esta segunda transformación se trata del goce mismo de la dominación, el goce de hacer notar al otro su situación más débil, el aprovechamiento irracional de la dominación. Esto ya no tiene el objetivo de juntar plusvalía o de capitalizar plusvalía. Es el goce de la destrucción misma del otro. Es la agresividad propiamente tal y el goce de ella. Esta agresividad gozada puede hasta renunciar a plusvalía, a capital y a valores de uso. Es la antiposición más fuerte en relación al mundo de los valores del uso. Pasa más allá de su instrumentalización, y se pone directamente en contra de ellos. Cuanto más bella la cosa, o la persona, mayor el goce de su destrucción. Cuanto más necesaria la amabilidad y hospitalidad, mayor el goce de la brutalidad. Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de la negación. Un goce que puede arrastrar con el mismo cálculo del lucro.

Estas dos transformaciones del goce a primera vista —y esquemáticamente— coinciden con la misma transformación del capitalismo burgués hacia el capitalismo fascista o neofascista. Como primera aproximación tal evaluación es correcta. Pero a la vez no cabe duda de que el fascismo saca a la luz elementos que con menos insistencia ya existían en el capitalismo burgués clásico. En términos generales, parece más bien que estas dos transformaciones del goce —el cálculo del tener y la destrucción gozada de cosas y personas— van siempre juntos en cualquier sociedad basada sobre la racionalidad del tener y que toman especificidades distintas en el desarrollo de la sociedad de clases.

Una interpretación de este tipo, por supuesto, tiene que buscar las especificidades de estas transformaciones del goce en el capitalismo actual. Se puede, en este sentido, distinguir grados o etapas de irracionalidad de la dominación, que son, a la vez, grados de racionalidad aparente de la agresividad y destrucción gozada.

La agresividad de la dominación está destinada a inculcar miedo al dominado. Respeta, por tanto, la sobrevivencia de la relación entre dominador y dominado. Dentro de todo el sistema de estabilización de las relaciones de producción esta agresividad cumple una función y, por tanto, no es totalmente irracional. Pero se trata de una función en otro sentido que lo anterior. Se deja libre paso a la agresividad en el grado en que puede servir a la estabilización del sistema. El capitalista no produce agresividad en el mismo sentido instrumental en que produce plusvalía. Al contrario, la dominación que produce plusvalía da paso a la vez, a una agresividad gozada, que puede llevar a la autodestrucción y que se canaliza para inculcar miedo al dominado.

Esta racionalidad relativa de la agresividad gozada tiene dos caras: por un lado, la cara del cálculo individual del interés de cada uno de los integrantes de la clase dominante. Desde este punto de vista, se trata más bien de una irracionalidad pura. Desde la perspectiva estrictamente individual del capitalista norteamericano, por ejemplo, la guerra en Vietnam es irracionalidad pura, por lo menos en el grado en que su propia vida está comprometida. Ningún cálculo del provecho individual puede explicar a fondo su participación. En cambio, desde el punto de vista del sistema como tal y de la dominación clasista existe esta racionalidad relativa. El sistema no puede sobrevivir sin el terror. El interés de clase del capitalista lo dispone a participar y a sacrificarse, no así su cálculo individual del interés. Por tanto, necesita un fetiche para justificar frente a otros y frente a sí mismo esta agresión.

vidad. Este su fetiche es, entonces, el sistema o, como lo llama hir-
critamente, la patria o la libertad, o la individualidad. Pero en verdad
no es ni lo uno ni lo otro. El fetiche es nada más que la expresión
perverso-trascendental del sometimiento de todos —y del mismo capi-
talista— al dictamen del sistema. De un sistema en el cual los in-
dividuos pueden imponerse unos sobre los otros, y naciones sobre na-
ciones. Un sistema en el cual es lícito aprovechar al otro para la propia
ganancia, y en el que se puede gozar del dolor que el otro sufre.

En el marco de este sistema todo individuo está sometido a pesar
de que hay dominantes y ~~dominados~~. Y este sometimiento hace surgir la
aparición de una moral. Como todo individuo tiene que someterse al
sistema y éste, a su vez, ejerce dominación, necesita y exige la dis-
posición de morir por él, el sacrificio, la entrega. El sistema somete a
través de esta moral los egoísmos individuales, para que los individuos
se puedan agredir libremente. Los egoístas desarrollan entre sí una
moral interna, que les da la fuerza de agresión sobre los dominados.
Es la moral que desarrolla en su interior también la banda de ladrones.
Una moral del fetiche perverso-trascendental.

Pero todavía no hemos visto esta agresividad en todas sus dimen-
siones. Ella está producida por la misma dominación que, siempre y ne-
cesariamente, va acompañada por el goce del dolor del otro y que el
sistema mismo aprovecha para inculcar temor. Sin embargo, puede
convertirse en una avalancha que amenace la misma existencia del sis-
tema. El capitalismo en su forma fascista o neofascista desarrolla muy
claramente tal tendencia, pero no logra calcular en tanto sistema esta
violencia que ejerce. Así, el centro actual del mundo capitalista de hoy
parece hundirse a consecuencia de una agresividad desatada en su
interior y en su exterior, a la vez, y que llega a rebasar todos los lími-
tes de la estabilización del sistema, amenazando con hundirlo por su
propia dinámica.

Vista desde fuera, esta amenaza para la estabilidad parece ser el
resultado de un mal cálculo de los dominadores. La guerra de Vietnam
parece ser eso, la postergación de leyes y programas sociales en los
EE. UU., etc. Pero hay otros indicios que parecen demostrar que la
agresividad del sistema capitalista moderno va más allá de su propia
existencia. El fascismo alemán es el mejor ejemplo para eso. En este
caso los cálculos de intereses (pueblo sin espacio) son más bien pre-
textos para desarrollar el terror gozado. Pero su agresividad en este
caso incluso va más allá del goce del dolor del otro. Cuando la crueldad
del sistema llegó a un límite que ni siquiera el agresor aguantaba, el
nazi inventó un tipo de agresividad que parece realmente único en
la historia humana; la agresividad neutralizada, la matanza en masa
sin dolor. A los judíos, por ejemplo, ya no se los mata con una crueldad
exaltada ni para inculcar temor a nadie. Como lo demuestra muy
bien la autobiografía del último comandante de Auschwitz, se trata de
extirpar a todo un grupo humano en cumplimiento de una misión. A
este grupo se lo mata como a piojos y clandestinamente.

En este tipo de agresividad ya no existe ninguna racionalidad, ni
aparente ni indirecta. Efectivamente, ella no aporta siquiera a la es-
tabilización del sistema en ningún sentido real. Si tiene alguna rela-
ción con estas tareas "racionales" del sistema capitalista, entonces
ahora es de tipo mágico: Desapareciendo este determinado grupo hu-
mano, el mundo estaría salvado.

La agresividad y destrucción mismas aparecen ahora como camino
misticado de la redención. De igual manera como la magia produce
la lluvia, el exterminio de un determinado grupo humano salvaría al
mundo. Se trata de una expresión pura del fetiche, sin ninguna instru-
mentalidad. Pero, como el fetiche ya no tiene tal instrumentalidad, se

trata a la vez del momento de la autodestrucción de la sociedad, de su suicidio masivo. De todas maneras, este caso comprueba que la agresividad del sistema puede ir hasta su autoeliminación. Pero no se trata de una reacción del todo extraña a la sociedad burguesa como tal. Está más bien presente en todas sus etapas, alcanzando su expresión pura en determinados momentos y ocasiones.

Si bien toda esta dimensión de la agresividad gozada cabe dentro de un análisis de economía política, no la descubre ella por sí misma. Marx por supuesto, ve con total claridad la crueldad del sistema capitalista. Pero él no concede a esta agresividad una dinámica propia. Para Marx, la crueldad es un elemento de la maximización de la plusvalía y por tanto, racional desde el punto de vista de ella. El no toma en cuenta una tendencia masiva de esta sociedad a la autodestrucción agresiva, pero este sin duda es un elemento necesario para poder comprender la historia del capitalismo —y en especial del capitalismo fascista y neofascista— en el siglo veinte.

LA SEXUALIDAD

Sin embargo, todo este análisis breve de la agresividad y del goce no nos aclara todavía suficientemente su vinculación con el desarrollo de la sexualidad. Si simplemente redefinimos el goce de valores de uso y todos los valores de la convivencia correspondientes con los términos de sexualidad y de liberación sexual, de hecho no ganamos mucho. Damos al antiguo concepto de la liberación en la sociedad sin clases otro nombre y nada más. El concepto correspondiente está ya presente en el socialismo científico y en el materialismo histórico basado sobre la economía política. Hasta se pueden encontrar ya en el joven Marx descripciones de la liberación en términos de la liberación de los sentidos y de la sensualidad (*Manuscritos económico-filosóficos*).

Para acercarnos a este problema, necesitamos una definición más estrecha de la sexualidad, que después, en el curso del mismo análisis, podemos ir ampliando. Para hacer eso, podemos volver sobre el concepto del goce. Todo el goce humano posible es un goce del otro hombre. No hay goce de la cosa. Lo que se llama así, es siempre un goce del otro mediatizado por la cosa trabajada. La cosa gozada es una materialización de la relación entre productores y el goce de esta cosa trabajada es el goce o el sufrimiento de la relación entre productores. Este es sin duda uno de los resultados claves de la economía política marxista. La riqueza material es subjetiva, relación social materializada, aunque su apariencia sea inversa. Ahora bien, la sexualidad apunta a una relación social gozada. En este sentido universal el goce de la cosa trabajada sería un fenómeno sexual. Pero una definición de este tipo no puede ser nuestro punto de partida, aunque sea después el punto de llegada. Partimos, por tanto, de una definición que apunta como objetivo de la sexualidad a una relación social, en la cual no se goza una cosa trabajada, sino al otro hombre en su sensualidad corporal. Esta relación sexual por supuesto presupone la relación con la cosa trabajada y está rodeada por ella. Se trata más bien de una interrelación de cuerpos humanos, mediatizada por la misma sensualidad corporal (directamente subjetiva).

Descrita en esta forma, la relación sexual es principalmente la relación entre los sexos. La forma específica de ella habría que verla ahora en su vinculación con el goce de la cosa trabajada o, en otras palabras, con las relaciones sociales de producción. En cuanto que éstas se basan sobre relaciones mercantiles y de la maximización de las ganancias crean toda una estructura de logro y de eficiencia mercan-

til, que tienen un efecto sobre la misma estructuración de las relaciones sexuales. En relación a la cosa trabajada habíamos ya discutido dos diferentes racionalidades: la racionalidad del valor de uso y la racionalidad del valor de cambio (o del tener). Estas dos racionalidades vuelven a aparecer ahora en el plano de las relaciones sexuales: la racionalidad amorosa y su transformación bajo el impacto de la eficiencia mercantil. Marcuse, en la tradición freudiana, las distingue como principio del placer y como principio de la realidad. Pero el mismo uso de estas palabras ya distorsiona la discusión. La relación alienante aparece como lo "real" y lo verdaderamente real —pero reprimido— como de placer, es decir, adicional, no real, con una fuerte carga hedonista.

Sin embargo, ocurre que la eficiencia mercantil efectúa una transformación de la sensualidad corporal análoga a la transformación de los valores de uso anteriormente analizada. Como el encuentro de los sexos ocurre necesariamente en el contexto de un mundo material que rodea al hombre, la vigencia del criterio de la eficiencia mercantil clasifica los sexos sobre la base de sus diferencias biológicas. El sexo masculino tiene más facilidad para cumplir con las condiciones del logro calculado que el sexo femenino. Y como la sociedad no conoce otro criterio supremo sino la eficiencia mercantil, surge el sexo masculino como el sexo fuerte y el sexo femenino como el sexo débil. En la percepción de una sociedad del logro eso es perfectamente correcto. La mujer como sexo débil mediatiza ahora su posición en las relaciones de producción por el hombre, que es el sujeto de esta carrera del logro. Y aparece ahora el matrimonio vitalicio como la regulación más humana posible de esta dependencia fundamental, cuyo origen ya no se reconoce en las relaciones de producción, sino como tal en las diferencias biológicas de los sexos, diferencias que se mistifican de mil maneras. En realidad, la eficiencia mercantil hace que las diferencias biológicas se transformen en una dependencia de un sexo al otro. Pero como estas relaciones de producción aparecen como intocables —ellas también son una parte de la naturaleza humana—, esta dependencia sexual es igualmente intocable. El matrimonio vitalicio, por tanto, sustituye totalmente la espontaneidad de la relación amorosa. El libre encuentro mediatizado por la sensualidad corporal se transforma en una relación del tener, en la cual uno tiene el derecho sobre el otro y a través de la cual se forman ahora las personalidades del hombre y de la mujer por todo un proceso de socialización dirigido a este fin. La humanidad, que se somete a la eficiencia mercantil, determina igualmente y en el mismo acto lo que será su idea y realidad de la masculinidad y de la femineidad.

En referencia a la eficiencia mercantil (del logro personal), la monogamia juega el papel de un puente entre eficiencia y relación amorosa. La eficiencia del logro impone su lógica y el hombre es sujeto principal de la carrera del logro. Establecida la dependencia de la mujer, la relación amorosa queda limitada a este matrimonio, que a través del hombre llega a ser en última instancia el sujeto del logro. Donde las tareas llaman al hombre, la mujer tiene que seguirlo. Aparentemente ahora ya no pueden surgir contradicciones entre la lógica de la eficiencia mercantil y las relaciones amorosas.

Pero toda esta solución del problema llega a un determinado punto muerto en el momento en que esta monogamia vitalicia es derecho y deber. Hay propiedad de uno sobre el otro y rige un orden del tener que exige igualmente como la propiedad sobre cosas la definición de sus límites. El límite es la enajenación del objeto tenido y en el caso de la monogamia no puede ser definido sino por la relación genital.

De eso resulta que la propiedad mutua sobre los cuerpos llega a ser una propiedad sobre la relación genital. Como nadie es dueño de los sentimientos, y no puede serlo, la propiedad mutua sobre el otro en la monogamia tiene que concentrar la sexualidad en la sexualidad genital. La sensualidad corporal llega a ser lo mismo como genitalidad de la sexualidad y del goce. La espontaneidad amorosa se reemplaza por la funcionalidad genital. El fetiche de la genitalidad reproduce en la relación entre sexos el fetiche dinero de la relación con la cosa. De esta manera la monogamia vitalicia basada sobre el dominio de un sexo sobre otro produce su fetiche genital, que transforma y socava la propia relación amorosa. Se trata ahora más bien de la conquista y no del encuentro amoroso que pasa por la sensualidad corporal entre personas. El sexo débil es ahora objeto de la concupiscencia.

Esta necesaria concentración sobre lo genital de la monogamia vitalicia eleva como criterio de la propiedad sobre el cuerpo del otro la parte de la relación amorosa, que es la menos individualizada y la más fungible. El objeto de la sexualidad genital es casi arbitrariamente cambiante. Concentrar el criterio de la monogamia sobre él significa en el fondo socavarla en el mismo acto. Ella produce un enfoque del sexo que presiona para esquivar esta monogamia. Pero esta salida no es precisamente la reivindicación del amor espontáneo —de la sensualidad corporal amorosa—, sino la genitalización nítida de la relación sexual, que en la prostitución se hace socialmente presente. El corazón mismo de la monogamia vitalicia late en la prostitución, que hace de la fungibilidad genital una profesión socialmente integrada. El fetiche sexual se hace allí socialmente presente, cumpliendo el papel que en la relación con la cosa trabajada desempeña el dinero. Por eso, León Bloy puede hablar de los bancos como prostíbulos, porque el fetiche dinero se reproduce en la relación entre los sexos como sexualidad genital institucionalizada.

Todo lo anterior sirve para hablar de una transformación del goce sexual, en la cual el amor espontáneo está vehiculizado por un mecanismo derivado de la eficiencia mercantil. Pero se trata de una transformación real del goce. Se interioriza la transformación y los tipos de masculinidad y femineidad resultantes son percibidos como lo humano. La mutilación del hombre en general es ahora base del goce y se goza ser antihombre. La mujer como objeto del hombre, con el destino principal de procrear, en su dependencia del hombre, acepta la mutilación en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación.

Si bien esta transformación del amor en goce genital tiene todavía una aparente racionalidad, contiene ya como raíz del dolor del otro y de uno mismo. No hace falta que esta profunda irracionalidad sadista y masoquista se haga expresa para poder percibir su presencia igualmente en el corazón de la monogamia vitalicia. Pero hace falta mencionarlos para poder discutir después de nuevo la relación entre la sexualidad y las relaciones sociales de producción en conjunto.

LA LIBERACION SEXUAL

La liberación sexual se empieza a plantear a partir de los fenómenos más visibles de la dependencia de la mujer. Se plantea, por tanto, no como liberación sexual propiamente dicha, sino como liberación de la mujer. Además, se plantea a partir de los mecanismos que vinculan a la mujer con las relaciones de producción capitalistas. Se trata de la forma anteriormente mencionada de la integración de la mujer a través del hombre. Este es el verdadero sujeto de la carrera del logro pro-

fesional, y la familia llega a ser la ampliación de ésta, su subjetividad hacia la mujer. Ella es objeto del goce sexual, procrea los hijos y ordena la casa. El sujeto de la carrera profesional es el hombre-familia.

La liberación de la mujer se presenta ahora como igualdad con el hombre, lo que significa su integración en la sociedad por cuenta propia. Derecho a voto, trabajo femenino con salario igual, son las banderas de este esfuerzo. No nos interesa aquí analizar hasta qué grado se logró tal integración. El derecho a voto se concedió en casi todo el mundo; el pago igual por trabajos iguales sólo muy parcialmente. A veces se paga directamente en términos desiguales, pero en general sigue el pago desigual indirectamente, por la declaración de trabajos mal pagados como trabajos típicamente femeninos. En cambio, nos interesa ver la transformación de la dependencia de un sexo al otro, que ocurre cuando hombre y mujer se integran directamente en el proceso económico y político. A partir de este momento el hombre deja de ser para la mujer su vínculo principal con la sociedad exterior a la familia. Hay ahora dos sujetos de la familia y los dos tienen carreras profesionales diferentes. La igualdad parece estar establecida. Pero eso es aparente. Para que la monogamia pueda ser vitalicia, una carrera profesional tiene que subordinarse a la otra. Una tiene que tener preferencia, si la carrera obedece a criterios del logro personal. Tanto lo que se refiere al lugar (otra ciudad, otro país) o el tiempo del trabajo (horarios no fijos) pueden producir alejamientos entre los dos sujetos, si ambos quieren seguir al criterio del logro personal. De nuevo diferencias biológicas entre los sexos adquieren la función de determinar quién tiene que subordinarse a quién. El hombre sigue sexo fuerte, y la mujer sexo débil. Motivos adicionales para facilitar la subordinación de la carrera profesional de la mujer a la del hombre son el fuerte arraigo que tienen los valores de la "femineidad". Por otro lado, parece claro que una infraestructura adecuada de jardines infantiles, escuelas para todo el día, vida vecinal, etc., pueden aliviar mucho esta situación de dependencia. Pero rigiendo el principio del logro personal como criterio de la carrera profesional, esta subordinación se da necesaria e independientemente de esos paliativos sociales. En cierto grado la dependencia es más grande, o más perceptible ahora. Cuando la mujer tiene como profesión "su casa", su definición como mujer ya implica su dependencia. Pero una vez integrada en la división social del trabajo, su profesión no define directamente una dependencia. La dependencia de hecho, por tanto, es más sentida. Pero hay otra vez mecanismos para disfrazar efectivamente tal dependencia bajo el régimen del logro personal, de la eficiencia mercantil. Se relegan las "profesiones típicamente femeninas" a tales niveles que tienen muy poca especificación y, por tanto, una facilidad mayor de cambio. Tienen poca posibilidad de ascenso y se subordinan, por tanto, muy fácilmente a la carrera profesional del hombre. Las profesiones como secretaria, enfermera, etc., tienen muy claramente este carácter.

Si bien esta dependencia entre los sexos ahora es distinta, sigue siendo dependencia con todas sus consecuencias. Se conecta directamente con la monogamia vitalicia y vuelve a reproducir la genitalización de la sexualidad, destacando a la mujer como objeto de la concupiscencia. Pero la familia ya no es hombre-familia en su sentido nítido. Se trata ahora de una familia en la cual hay dos voces desiguales y que persiguen un puesto lo más alto posible dentro de la sociedad del logro. Pero es, a la vez, una familia que sigue percibiendo el matrimonio vitalicio como su ideal. La mutilación mutua se vuelve goce. El hombre sigue en posición dominante y la mujer recibe en compensación de la mutilación de su carrera profesional este egoísmo con-

certado entre dos que excita dentro del matrimonio vitalicio su participación máxima en la carrera del logro en común. Si bien ninguno de los dos goza del amor espontáneo, los dos gozan una satisfacción cuantitativa. que es el principio de la sociedad del logro.

Pero ocurren a la vez cambios en la propia relación con la sexualidad genital. La genitalidad sigue siendo la clave de la sexualidad o del encuentro directo entre los sexos. Sin embargo, el matrimonio ahora se constituye sobre la base de intereses en el éxito común dentro de la sociedad del logro. Si bien la mujer participa desde una posición inferior en la carrera profesional, de todas maneras participa. Por tanto, desarrolla reacciones frente al sexo masculino, que tradicionalmente sólo correspondían al hombre frente a la mujer. Junto con la idea de la igualdad en la participación en la carrera del logro, aparece la igualdad en cuanto a tratar al otro sexo como objeto de la concupiscencia. En esta línea se puede separar el matrimonio vitalicio de la monogamia vitalicia. Pero esta separación no es de ninguna manera una liberación de las relaciones amorosas. La propiedad sobre los cuerpos sigue existiendo en este tipo de matrimonio. Se trata de una propiedad que se puede dar en usufructo a otro, a cambio de que otro conceda lo mismo. El intercambio —hasta cuantitativamente calculado— de hombres y mujeres de un matrimonio vitalicio al otro es ahora posible. Un intercambio así en este tipo de matrimonio es lícito en el grado en que no se base en una espontaneidad amorosa y que tenga como objeto un intercambio genital. Para este matrimonio vitalicio tiene ciertas ventajas. La convivencia se basa sobre intereses en la sociedad mercantil del logro, de los cuales se deriva la relación amorosa aparente, y la fungibilidad del sexo —consecuencia de la genitalización de la sexualidad— es controlable según los mismos criterios pertenecientes a tal sociedad. Sin embargo, también esta igualdad —medida según sus propios criterios— es aparente. En este matrimonio los dos se reconocen como sujetos de la carrera del logro y a la vez como objetos de la concupiscencia. Pero, como la participación de la mujer en la carrera profesional es subordinada e inferior, tiene que seguir compensando esta inferioridad por una sobrecarga de femineidad, esto es, siendo más objeto del hombre de lo que el hombre puede ser objeto de ella en sus relaciones sexuales. Si bien el esquema original de la monogamia vitalicia está sutilmente cambiado, sigue en el fondo en pie. Por esta razón una figura como James Bond todavía puede representar idealmente esta relación real subordinada como expresión de la eficiencia máxima. En ausencia total de la espontaneidad amorosa, él puede obedecer a las reglas de la eficiencia del aparato al cual sirve, siendo que la fungibilidad total de las relaciones sexuales le permite vivir a la vez como “hombre”.

En todo este análisis descubrimos una línea común en la formación de las relaciones entre los sexos: la transformación de la espontaneidad amorosa en relaciones entre los sexos compatible con la vigencia de la eficiencia mercantil (del logro personal) y la continua deformación de los proyectos de liberación en el sentido de la compatibilidad con tal eficiencia mercantil. Se permite muchos tipos de matrimonio y convivencia, pero este criterio supremo hace que todos se puedan comprender como transformaciones del tipo ideal inicial de un matrimonio vitalicio que pretende ser a la vez monogamia vitalicia y todos los cuales tienen como denominador común la subordinación de la mujer y la genitalización de la relación sexual como criterios últimos. A la vez esta transformación de la espontaneidad amorosa es siempre una transformación del goce. No permitiéndole al hombre el goce humano, éste goza y busca el goce en lo antihumano.

SEXUALIDAD Y RELACIONES DE PRODUCCION

Nuestro análisis no puede detenerse aquí. Hemos ya constatado una profunda relación entre la especificidad de las relaciones entre los sexos y la relación del hombre con su producto del trabajo. Esto nos permite desde ya advertir dos polos que se corresponden mutuamente y reconocer que no se puede hablar de liberación sexual que no sea liberación de los productores y ~~viveres~~ que no se puede hablar de explotación, represión y ~~dominación~~ sin hablar a la vez de deformación sexual.

La misma sociedad mercantil sabe eso y lo dice todos los días, sin expresar el verdadero núcleo del problema. Si bien el principio de la eficiencia mercantil sin duda surge en la relación del hombre con la cosa y en el proceso de la producción de la riqueza material, el ordenamiento de esta producción da en última instancia las pautas de las mismas relaciones sexuales. Se trata de un hecho que cualquiera sociedad burguesa percibe muy poco y disfraza lo más posible. Pero hay, sin duda, una relación al revés, que se expresa en la misma sociedad burguesa. Vamos a tratar de analizarla algo más.

Constatamos ya que toda relación del hombre con el mundo fuera de sí es una relación con otros hombres, por tanto, subjetiva. Pero esta subjetividad del mundo se percibe de manera diferenciada. Que la cosa trabajada es una relación entre personas es resultado de su análisis teórico y la percepción directa de este hecho es difusa. En cambio, las relaciones entre los sexos se perciben directamente como relaciones entre personas sin ninguna reflexión teórica intermedia. Aunque se cosifiquen, queda siempre al descubierto que se trata de una cosificación de relaciones entre personas, lo que no es el caso con la cosa trabajada. Y tal relación directa entre personas aparece y se vive como la pauta general de cualquier relación entre personas; por tanto, también en referencia con la cosa trabajada. Como la cosa trabajada verdaderamente es relación entre personas, sirve para disfrazar una relación sexual en el grado en que es tratada como cosa y nada más. Pero este trato de la cosa sin más es precisamente lo específico de la sociedad del logro, que a la vez produce la genitalización de la sexualidad. Se vive la cosa, por tanto, como objeto sexual, y en la deformación de la sexualidad se vive a la vez la deformación del goce de la cosa trabajada. La cosa trabajada se transforma en símbolo genital y en realidad no es otra cosa.

De esta manera se hace problemática toda la distinción inicial entre relación hombre-cosa y relación de sexos. La relación hombre-cosa es ahora símbolo real vivido de la relación de sexos. (En cierto sentido, Marx lo percibe, cuando dice que la primera división del trabajo ocurre entre hombre y mujer). La relación de los sexos configura todas las relaciones entre los hombres, y estas últimas son transformaciones de las relaciones entre los sexos. Por tanto, con todo derecho se puede describir ahora la relación valor de uso, valor de cambio e irracionalidad del poder implicada en el valor de cambio, como etapas de transformación de la relación entre sexos. La racionalidad del valor de uso es el amor espontáneo que solidariza con todos los hombres, la racionalidad del valor de cambio (del tener) es genitalización de la sexualidad y relación arbitraria con todos los hombres, y la irracionalidad del poder es vivencia transformada del sadismo sexual. Lo sabe tanto la propaganda comercial como el torturador. Al automóvil hay que tratarlo como mujer, y la tortura tiene que terminar en una perversión sexual, revelando así lo que verdaderamente es.

De esta manera, la definición de la sexualidad se hace mucho más amplia que la definición inicial que usamos. Implica ahora todo el goce

senso-corporal y todos los sentidos humanos. Se identifica de por sí con el goce sensual, y descubre en todo goce sensual un goce de otros hombres. Como toda relación del hombre con el mundo externo es subjetiva, también todo el goce lo es. Sus deformaciones igualmente se refieren a todos los sentidos humanos.

En este mismo plano se plantea, por tanto, y hay que plantear la liberación sexual. Es la liberación de todos los sentidos y la oposición a la primacía del sentido del tener. Es la espontaneidad amorosa entre los sexos la que implica la solidarización espontánea con todos los hombres y no es posible sin ella. Pero esta solidaridad espontánea aparece como derivada de la necesidad humana de la espontaneidad amorosa. El hombre no puede tener relaciones iguales con todos los hombres porque no puede conocer a todos los hombres. El conoce y vive inmediatamente su necesidad de una espontaneidad amorosa con el otro, y ésta es su liberación. Pero esta liberación no la puede tener sin la liberación de todos, porque la sociedad opresora reproduce a cada uno de sus miembros como seres incapaces para esta libertad. A partir de la "vitalidad, de su libertad y de su independencia individual" descubrimos la necesidad de la liberación de todos y de la solidarización espontánea con todos. A partir de allí también la necesidad de atacar, como instancia última de la dominación, la eficiencia mercantil y el logro personal. Esta consecuencia no se puede describir sino como una situación en la cual el productor disfrute del trabajo "como un juego de sus fuerzas físicas y espirituales".

Vimos hasta ahora la relación entre sexualidad y relaciones de producción a partir del polo de la represión y liberación sexual, constatando que el problema del cambio de las relaciones de producción se deriva de la necesidad de una liberación sexual y no al revés. Liberación sexual naturalmente se entiende como liberación de todos los sentidos humanos, como espontaneidad amorosa y no como comunidad de las mujeres o copulación arbitraria. Aparentemente eso contradice el criterio general, según el cual la explotación es el punto de partida de la percepción de la necesidad de la liberación y del cambio de las relaciones de producción. Pero el concepto de la explotación no tiene otro significado sino el de la negativa a la liberación de los sentidos. Es importante aclarar continuamente que explotación no es la extracción de plusvalía de por sí. Un concepto de este tipo conduce solamente a la ilusión de que el aumento de salarios o de la producción general de riqueza material disminuye la explotación. Sociedades capitalistas y socialistas desarrolladas revelan que ese no es el caso. A través de los mecanismos de la extracción de plusvalía se niega el acceso a la liberación de los sentidos, y en referencia a eso el nivel de los salarios es secundario. Por tanto, la liberación sexual implica la liberación de los mecanismos de extracción de plusvalía, pero aclara a la vez que estos mecanismos son mucho más nefastos de lo que parece en una visión meramente cuantitativa del problema. Está en juego la formación misma del hombre en todas sus dimensiones. "La actual generación se parece a los judíos que Moisés conducía por el desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres que estén a la altura del nuevo mundo" (*Les luttes sociales en France 1848-1850*, París, 1952, p. 90, citado en G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, Lima, 1972).

Si estamos de acuerdo en que se percibe la necesidad del cambio de las relaciones de producción a partir de la liberación sexual, no podemos olvidar a la vez que las posibilidades de esta liberación dependen de y tienen sus límites en la posibilidad de la transformación de estas relaciones de producción. Las relaciones de producción vuelven a aparecer como la clave del problema, cuya percepción partió de la

liberación sexual. Teniendo en cuenta eso, el concepto de la liberación total de los sentidos se identifica con el de la sociedad sin clases con sus consiguientes condiciones de posibilidad: desaparición de relaciones mercantiles y destrucción del Estado. Aparece ahora más bien como un concepto límite que —a esta al alcance de la acción inmediata y que —si bien se prepara hoy— describe más bien el límite de las posibilidades de la historia.

De hecho, el cambio de las relaciones de producción que se realizó en las sociedades socialistas más avanzadas, se puede describir mejor como la institucionalización de una relación conflictiva entre racionalidad económica social y eficiencia mercantil. Sin hacer desaparecer este conflicto como tal, la sociedad socialista avanza más bien en el grado en que logra subordinar la eficiencia mercantil al criterio supremo de la racionalidad social. (Se trata de la racionalidad que Bettelheim llama cálculo económico y que contrapone al cálculo monetario, que es otra expresión de la eficiencia mercantil). Como la relación entre las dos es realmente conflictiva surge en la misma sociedad socialista una especie permanente de lucha de clases, que en el plano de la conciencia social hace surgir una revolución cultural continua que usa la concientización como elemento que da a la racionalidad social la superioridad en el conflicto con la eficiencia mercantil. Trata de formar un hombre motivado en correspondencia con la racionalidad social, es decir, que subordine incentivos materiales directos e individuales a incentivos materiales indirectos y sociales. Se trata de una socialización espontánea con todos los hombres que incluya la misma distribución de los bienes materiales por la sociedad y que relega a un plano secundario los criterios de la eficiencia mercantil y del logro personal. Generalmente se llama a este proceso la socialización de los medios de producción, que se distingue del acto de la nacionalización de ellos. Si bien no puede ser realizada sin tal nacionalización, se trata del proceso permanente de poner los medios de producción al servicio de la liberación.

Pero si el cambio de las relaciones de producción desemboca en tal conflictividad, esta misma conflictividad tiene que reproducirse en la relación entre los sexos. Eso se desprende del hecho de que los límites de la liberación sexual se definen por los límites de este cambio. Se da, por tanto, una conflictividad entre el amor espontáneo y el matrimonio institucionalizado, siendo el último la presencia de la eficiencia mercantil en las relaciones entre los sexos. Y la liberación sexual no puede ser sino el esfuerzo de subordinar el matrimonio institucionalizado a la necesidad del amor espontáneo. La solución es tan relativa como la del cambio de las relaciones de producción.

Presupone, por un lado, que realmente se efectúe en la sociedad un proceso de socialización. Por otro lado, tiene como condición que haya un esfuerzo de toda la sociedad para aliviar las actividades que generalmente el hombre relega a la mujer (una infraestructura que se refiere a jardines infantiles, escuelas, y todo lo relacionado con bienes de consumo específicos para los niños, y todo lo que se refiere a la seguridad social, de vejez, etc.). Alivio de la presión por la eficiencia mercantil e infraestructura social son las condiciones objetivas de una subordinación de la institución matrimonio al amor espontáneo. Pero igualmente en el plano de la conciencia social tiene que unirse ahora la revolución social con una concientización expresa de la liberación sexual y del derecho a la vitalidad, libertad e independencia personal en las relaciones entre personas. Si la revolución cultural no asume esta dimensión, nunca puede crear una conciencia social coherente con los objetivos de la liberación. Si no asume plenamente la liberación social, su lucha en el plano de la socialización de

los medios de producción va a ser siempre contradicha por la presencia incontrolada de la eficiencia mercantil en las relaciones entre los sexos, que refuerzan las resistencias en contra de la creación de un nuevo hombre sin que la sociedad tome conciencia de los orígenes verdaderos de esta resistencia. No asumir el conflicto en el plano de las relaciones entre los sexos significa solamente aumentar el conflicto en el plano de la socialización de los medios de producción, lo cual crea, por tanto, una represión social innecesaria en la sociedad socialista por el simple hecho de mantener la represión sexual (incluso uno podría preguntarse si el culto de la personalidad en la sociedad socialista moderna no es una expresión sublime de esta renuncia a llevar la revolución cultural hacia la liberación sexual).