

La sexualidad como intencionalidad de la existencia

Sexuality as an intentionality of existence

Arlet Becerra Rodríguez¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, Puebla

Resumen: El objetivo central del ensayo es mostrar la relación entre sexualidad y existencia, así como la manera en la que nos vinculamos sexualmente a través de la propuesta teórica de Maurice Merleau-Ponty, específicamente la expuesta en su libro *Fenomenología de la percepción*. En primer lugar, esclarecemos la noción de existencia encarnada y sus implicaciones para alejarnos de la concepción biologicista, el modelo de la matriz cultural y la perspectiva construccionista que permean la comprensión fragmentaria de la sexualidad y, así, afirmar a esta última como intencionalidad que rige la existencia. Posteriormente, se desarrollan las posibles vías de relación entre sexualidad y existencia, y se desemboca en el modo en que nos vinculamos sexualmente a través del deseo, el cual coloca a dos existencias en una tensión dialéctica. En última instancia, ofrecemos una postura crítica frente a los aciertos, alcances y carencias que nos ofrece lo expuesto por el filósofo francés.

Palabras clave: Merleau-Ponty; sexualidad; existencia; intencionalidad; deseo.

Abstract: The main objective of the essay is to show the relationship between sexuality and existence, as well as the way in which we link ourselves sexually through Maurice Merleau-Ponty's theoretical proposal, specifically the one presented in his book *Phenomenology of perception*. In the first place, we clarify the notion of embodied existence and its implications to move away from the biologist conception, the model of the cultural matrix and the constructionist perspective that permeate the fragmentary understanding of sexuality and, thus, affirm the latter as an intentionality that governs the existence. Subsequently, the possible ways of relationship between sexuality and existence are developed, and it leads to the way in which we link sexually through desire, which places two existences in a dialectical tension. Ultimately, we offer a critical stance in the face of the successes, scope and shortcomings that what the French philosopher offers us.

Keywords: Merleau-Ponty; sexuality; existence; intentionality; desire.

La sexualidad ha sido tratada desde diferentes ángulos a lo largo de la historia, sin embargo, en la mayoría de los análisis, aquella se ha comprendido meramente desde los rasgos biológicos o culturales de los individuos, mostrándola, así, de manera fragmentaria como un automatismo

¹ Correo electrónico: arlet1414@gmail.com

periférico que permea toda la existencia o como una construcción social que pende únicamente del contexto sociocultural. Para alejarnos de dichas reducciones y tener una comprensión más completa de la sexualidad es necesario reconocer que aquellas explicaciones sobre la sexualidad olvidan su punto de partida, es decir, se desentienden del modo en que la existencia se desenvuelve y confunden las explicaciones sobre la existencia con la experiencia que de ella tenemos, la cual no se da de manera fragmentaria.

En este sentido, la pretensión que persigue el presente texto es mostrar cuál es la relación entre sexualidad y existencia, y cómo es que nos relacionamos sexualmente. Para ello, retomamos la noción de existencia encarnada que propone el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, según la cual la existencia no se reduce a una introspección de la consciencia, sino que recae en una consciencia encarnada que nos coloca en interacción con otras existencias y en una situación histórica (Merleau-Ponty, 1993). En un segundo momento, nos basamos en el libro *Fenomenología de la percepción* del mismo autor para alejarnos de las propuestas teóricas que segmentan a la sexualidad y, por tanto, afirmar con Merleau-Ponty que ésta es una intencionalidad cuyo eje de movimiento es la existencia. Finalmente, se desentraña la manera en que dicha intencionalidad se desenvuelve a través del deseo y cómo es que nos relacionamos a través de ella.

1. Existencia encarnada

La existencia, desde el posicionamiento de Merleau-Ponty, no puede reducirse a la consciencia que tenemos de existir, es decir, no se trata de tomar a la consciencia –alejada del mundo y de los demás sujetos– como unidad absoluta a partir de la cual la existencia es validada, sino de reconocer que existimos en tanto consciencias encarnadas en una naturaleza, mediante la cual somos interpelados por espectadores ajenos y participamos de una situación histórica (Merleau-Ponty, 1993). De esta manera, se trata de una consciencia perceptiva cuya primacía de la percepción impide pensarla con independencia de un cuerpo, gracias a la cual no sólo nos percibimos, sino que también podemos percibir a otros y ser –a su vez– percibidos. Así, la existencia se desenvuelve de manera intersubjetiva en tanto la condición de consciencias encarnadas nos coloca siempre en relación con otras existencias y en situaciones concretas.

Pensar a la existencia desde la experiencia que de ella tenemos –esto es, desde una consciencia encarnada– conlleva, a su vez, a afirmar que toda ella se desenvuelve en un

horizonte, en una estructura de sentido en la que nuestras experiencias se intersectan con las experiencias de los otros, los tiempos y espacios se cruzan y las significaciones de distinto orden tienen lugar. El mundo “no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra existencia” (Merleau-Ponty, 1993: 110), como mundo vivido, sobrepasa toda descripción que de él se haga a través de su tematización y, al mismo tiempo, no se agota con nuestra experiencia, pues no es algo que se pueda poseer, sino que permanece abierto. Aunado a esto, el horizonte asegura la identidad de los objetos que percibimos, pues nuestra percepción de ellos –al surgir siempre desde una perspectiva– es parcial y nunca recoge todo lo que el objeto muestra. En cambio, en el horizonte, el objeto se muestra en su totalidad y se mantiene como el mismo, pese a las exploraciones acotadas que de él hagamos.

Por otro lado, las significaciones que permean todo ese horizonte de sentido hacen de la existencia un entramado común, un nudo que mantiene las significaciones de distinto orden como el político, el económico, el religioso, el moral y el afectivo, que se intersectan en cada experiencia. Dicho nudo, no obstante, no debe asumirse con tal firmeza que impida el movimiento de los hilos, sino como un entramado flexible donde las fibras que lo constituyen pueden cambiar y moverse ampliamente, como una existencia que se va constituyendo a través de su propia experiencia y que significa, así, toda ella. Si bien cada existencia encarnada va significando al vivir, de ello no se desprende que aquella signifique con total autonomía, pues los objetos, por ejemplo, exigen cierto trato en función de una significación establecida de manera intersubjetiva (Sullivan, 1997). En este sentido, podemos presionar los botones del teclado y formar palabras, ya que nos adherimos a las exigencias –como posición de los dedos, orden de las letras, fuerza para presionar y significado de los comandos– que el mismo teclado reclama, las cuales son fruto de una significación intersubjetiva.

Paralelamente, dado que la existencia parte de una consciencia encarnada; esto es, de un cuerpo para ser, entonces habrá que preguntarse qué es el cuerpo. El cuerpo, desde la historia occidental de la filosofía ha sido pensado como la prisión del alma, como la fuente del engaño o como un objeto más del mundo. Otras áreas como la medicina o la biología lo han tratado como un aglomerado de órganos situados en el espacio o como sistemas interconectados que regulan funciones vitales de un organismo. No obstante, todas estas concepciones hacen del cuerpo su objeto de estudio fragmentándolo, tomando las partes o funciones por separado y desde ahí –desde las explicaciones teóricas– lo asumen como unidad.

Desaparecen, así, toda laguna o punto ciego sobre lo corpóreo y lo asumen como una totalidad definible.

Merleau-Ponty critica tales acercamientos al cuerpo por olvidarse de su lugar de origen, es decir, por confundir las explicaciones teóricas sobre el cuerpo con la experiencia misma del cuerpo, la cual, cabe mencionar, posibilita hacer dichas explicaciones y no requiere de éstas para darse, sino que se desenvuelve de manera independiente de lo que se diga a través de sus tematizaciones. Así, desde la propia experiencia, el cuerpo es la fuente absoluta en tanto expresa la existencia total y nos abre al mundo. Nos relacionamos y vivimos siendo cuerpo (Merleau-Ponty, 1993). Si el cuerpo expresa la existencia, no es en el sentido de acompañamiento exterior, ya que no se acompaña a una consciencia que recae en la materialidad para ser, no hay un dualismo entre consciencia y cuerpo, dado que tales divisiones son fruto de abstracciones posteriores que no tienen cabida en una experiencia de la existencia entendida como cuerpo vivido. Tampoco hay una reducción del cuerpo vivido a su constitución anatómica, a los antecedentes del medio físico o social o a estructuras inconscientes, sino que tal estatuto del cuerpo vivido supera tanto un determinismo biológico como un relativismo cultural al ser la fuente de la que brotan todas estas distinciones (Moreno, 2018).

Ahora bien, descartar que el cuerpo se reduce a lo biológico o cultural no conlleva afirmar que aquél no está atravesado por diferencias como las denominadas *anatómicas* ni que se constituye absolutamente de manera voluntaria, pues asegurar que “el propio cuerpo es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también a la de sus antecesores o sucesores corporeizados” (Butler en: Moreno, 2018), nos conduce a pensarlo como propiedad que pende por completo de nuestra voluntad y que se aleja del marco intersubjetivo. El cuerpo vivido tiene un margen de constitución propia en el sentido de poder modificarse y apropiarse de acuerdo a sus intereses; sin embargo, eso no desdibuja la historicidad e intersubjetividad que permean y guían su existencia.

Otra confusión surge al aceptar que nos podemos cerrar al mundo y permanecer en una vida anónima, en palabras de Merleau-Ponty (1993):

[...] en el mismo instante en que vivo el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre

palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal (181).

El cerrarnos al mundo es posible gracias a que el cuerpo nos abre al mismo, no se trata de tomar a esa vida anónima como el suelo en que descansa el cuerpo vivido, pues eso nos conduciría a afirmar con Sullivan (1997) que el cuerpo anónimo es originario del cuerpo vivido en el sentido de fundamentarlo como un cuerpo sin distinciones, un cuerpo neutro y universal. No obstante, no podemos concebir a un cuerpo anónimo y abstracto como cimiento, sino aceptar que esa vida anónima es un alejamiento del mundo, más no expulsión del mismo, que parte de su existencia encarnada sin negar las diferenciaciones que la constituyen. En otras palabras, podemos tomar distancia y cerrarnos al mundo, puesto que siempre nos encontramos viviendo en su apertura.

Abordado lo que Merleau-Ponty comprende por cuerpo, resulta pertinente hacer un paréntesis para subrayar que el revestimiento de significaciones diversas que se entretajan en cada percepción no es fruto de una intervención del entendimiento. Es decir, no podemos tomar a las sensaciones como impresiones puras sobre las cuales el entendimiento coloca contenidos de sentido en un segundo momento, sino afirmar que toda sensación ya viene repleta de significación, pues el cuerpo como núcleo significativo reclama un sentido intrínseco entre percepción y entendimiento (Merleau-Ponty, 1993). Así, cuando miramos, por ejemplo, no vemos líneas, colores o luces aisladas que luego serán significadas. Vemos un vaso con agua sobre la mesa con todos los demás objetos a su alrededor que funcionan como fondo, al mismo tiempo, además, vemos en él la posibilidad de saciar nuestra sed.

2. Sexualidad

La sexualidad ha sido tratada desde diferentes enfoques a largo de la historia. A pesar de ello, se puede hablar de al menos tres grandes aproximaciones teóricas, a saber: la concepción biologicista, el modelo de la matriz cultural y la perspectiva construccionista (Córdova, 2003). La primera reduce la sexualidad a una función innata encaminada a la reproducción, la cual rige no sólo las prácticas sexuales, sino también los comportamientos sociales en general como normales y anormales a partir de su vinculación a la preservación de la especie. En este sentido, a pesar de haber múltiples manifestaciones culturales en torno a la sexualidad, esta última fungiría como terreno común –regido principalmente por rasgos biológicos– sobre el cual todas las diferenciaciones tienen cabida.

El modelo de matriz cultural, pese a suministrar mayor relevancia a los elementos sociales que definen en cada contexto la regulación de lo sexual, concibe a la sexualidad como “un impulso elemental universal y biológicamente determinado, que se canaliza mediante el proceso de enculturación hacia determinadas conductas socialmente deseables” (Córdova, 2003: 342). De ahí que se mantenga una fijación en rasgos anatómicos que ponen en el centro, de nuevo, a la función reproductiva y, paralelamente, a las relaciones heterosexuales como normativas, ya que no hay un cuestionamiento sobre el carácter *natural* de la sexualidad, sino un apego a la supuesta base instintiva de la misma.

Finalmente, desde la perspectiva construccionista la sexualidad se plantea como una construcción social que rige las normas y los comportamientos sexuales, así como la definición el desarrollo del deseo o impulso sexual. No recae, por tanto, en una base ligada a la reproducción como único eje central de lo sexual, sino que reconoce la diversidad de configuraciones sexuales como fruto de significaciones que penden necesariamente de un contexto social y cultural. De modo que lo que denominamos *natural* o *instintivo* en la sexualidad no son más que convencionalismos sociales profundamente arraigados que fungen como directrices normativas (Córdova, 2003).

Por ahora no discutiremos las implicaciones históricas y políticas que las tres aproximaciones ya mencionadas exigen. Baste con mencionar el sesgo desde el cual *explican* a la sexualidad. Por un lado, las primeras dos posiciones parten de una sexualidad centrada en rasgos biológicos cuyo eje rector es la función reproductora, así, ya sea que se desenvuelvan a partir de estreñimientos culturales o de forma independiente a ellos, se encuentran definidas por una determinación biológica. Por otro, la posición construccionista coloca todo el peso en lo cultural haciendo de la sexualidad una construcción dependiente del marco social y cultural sin un sustrato sobre el cual regirse de manera universal.

Como hemos advertido, desde la propuesta de Merleau-Ponty se hace una crítica a la equiparación entre las explicaciones dadas por una tematización de la experiencia y la experiencia misma. En este sentido, respecto a la sexualidad comprendida desde cualquiera de las perspectivas planteadas, también se cae en la reducción y fragmentación de los individuos al grado de comprenderlos desde rasgos que no aparecen de forma delimitada en la existencia. Así, la sexualidad no puede reducirse a un ciclo autónomo y fijo de la existencia, ni a un

relativismo cultural, sino que la sexualidad es una intencionalidad que vincula a dos sujetos en función del deseo y que sigue el movimiento general de la existencia (Merleau-Ponty, 1993).

Al colocar a la sexualidad como intencionalidad que permea toda la existencia, habrá que explicar qué tipo de relación hay entre sexualidad y existencia. En este marco podemos vislumbrar tres opciones: 1) toda la existencia se reduce a una significación sexual, 2) la sexualidad no es más que una manifestación de la existencia o 3) existencia y sexualidad son dos maneras de referir a lo mismo. La primera alternativa no tiene cabida, dado que, en primera instancia, como lo sexual no recae en “una función separada y definible por la causalidad propia de un aparato orgánico, no tiene sentido decir que toda existencia se comprende por la vida sexual” (Merleau-Ponty, 1993: 175-176). En segundo lugar, la existencia no es un orden de hechos al que se pueda reducir a otros o al que otros se puedan reducir, sino una trama común de significaciones diversas y, por tanto, no es posible simplificarla a la sexualidad.

La sexualidad, como se ha dicho, no es un núcleo independiente regido por lo biológico o cultural, mas, con ello, por un lado, no se niegan las diferencias *anatómicas* de los individuos, sino que se pone en cuestión las concepciones dualistas que reducen lo sexual a las mismas (López, 2012). Por otro, tampoco se ve a la sexualidad como mera derivación de otras significaciones de la existencia, pues de una vida satisfactoria, por ejemplo, en el orden político o ideológico no se desprende una sexualidad más satisfactoria, sino que puede haber sexualidades deterioradas o poco satisfactorias en los mismos contextos (Merleau-Ponty, 1993). Lo cual indica que la sexualidad colinda con distintas significaciones que la modifican y a las cuales también modifica sin que se reduzcan entre sí; así, hay significaciones que cobran mayor terreno en cada acto y hacen posible identificar un gesto como *sexual*, otro como *amistoso* y uno más como *violento*, pero en el fondo todas las significaciones se encuentran entrecruzadas.

Por último, existencia y sexualidad no son sinónimos, puesto que la existencia es la trama, el espacio común donde se enredan y desdibujan los límites entre las significaciones, mientras que la sexualidad constituye una de las fibras enredadas, no el nudo. Así, ya que ninguna de las opciones antes mencionadas vislumbra la relación entre sexualidad y existencia, Merleau-Ponty (1993) apunta que “entre la sexualidad y la existencia se da una osmosis, eso es, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad, recíprocamente, se difunde en la existencia” (186). En otras palabras, no se reducen entre sí, pero sí se acompañan mutuamente,

de modo que resulta imposible determinar dónde empieza y acaba una motivación sexual respecto a las demás motivaciones en la existencia e, igualmente, no podemos señalar lo meramente sexual o lo no sexual, pues toda la existencia conlleva una significación sexual.

Ahora bien, acordado que la sexualidad es una intencionalidad que sigue el movimiento de la existencia, habrá que esclarecer de qué modo se presenta dicha intencionalidad al ser atravesada por el deseo. Al respecto, el filósofo francés caracteriza a la sexualidad como una relación dialéctica, la cual no hace referencia a una relación entre pensamientos contradictorios, sino a “la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella” (Merleau-Ponty, 1993: 184). Así, las dos existencias participan de una relación sexual en tanto ejercen la tensión que las sujeta mutuamente.

Por otro lado, en tal correspondencia tensional hay una negación que rige a ambas existencias. La negación se da al comprender que, para una, la otra existencia aparece en tanto objeto de la intencionalidad y para la segunda, la primera no es vista como sujeto, sino también como objeto; es decir, se niega a una u otra existencia como sujetos. Sin embargo, afirmar que una existencia es objeto de otra en la tensión sexual no debe confundirse con el modo en que la existencia es reducida a un objeto por las explicaciones teóricas, pues estas últimas fragmentan y reducen la existencia a campos específicos, en cambio, una existencia se vuelve objeto de otra existencia en la sexualidad en la medida en que su cuerpo se pone de relieve. Así, el cuerpo se coloca en primer plano no como una mera composición orgánica, sino como un cuerpo que encarna la existencia con todas las significaciones que ella conlleva (Merleau-Ponty, 1993).

A pesar de existir como consciencias encarnadas, nuestro cuerpo pasa inadvertido la mayoría del tiempo, de manera que sólo lo notamos en ocasiones específicas como cuando enferma, es estudiado, nos desagrada algo del mismo, es violentado, nos comparamos con otros cuerpos o cuando es acechado por una mirada. En este caso, una mirada cargada de deseo. Tal mirada rompe con la complicidad que guardábamos con nosotros mismos y nos coloca en situación de vulnerabilidad: somos vulnerables en el sentido de poder ser vistos como objetos en la tensión sexual, en el sentido de ser forzados a poner de relieve nuestra existencia encarnada que frecuentemente se encuentra en segundo plano. Lo cual, cabe mencionar, no puede asumirse como una posesión, pues no es que una existencia le pertenezca

a otra al ser vista como objeto, sino que, al ser vista como objeto, aquella existencia queda evidenciada y expuesta.

Como se ha señalado previamente, por una parte, toda percepción viene cargada de significación y, por otra, los mismos objetos exigen cierta significación de acuerdo a lo asignado intersubjetivamente. Así, en la sexualidad, habrá que preguntarse cómo es que la relación tensional está mediada por el deseo; i. e., si desear el cuerpo del otro viene dado por una imposición de significación por parte de una existencia o si la otra existencia exige –de alguna manera– dicha mirada cargada de deseo. Al respecto, podemos considerar que la existencia que es vista como objeto ya comunica algo por el simple hecho de entrar en la tensión, pues cada movimiento del cuerpo es accesible de comunicar algo hacia quien lo percibe (Sullivan, 1997). No obstante, también la existencia que percibe lo hace recubriendo esos movimientos con significaciones específicas. En este sentido, no se desea un cuerpo por un mero automatismo biológico, sino que lo deseado siempre es percibido como tal gracias a las significaciones que lo acompañan.

Con esto se deja entrever un punto que no es abordado por Merleau-Ponty, pero que requiere ser puesto sobre la mesa, a saber: la correspondencia entre las significaciones con las que una existencia percibe a otra en la tensión sexual y lo que la existencia percibida exige para ser significada. Al respecto, lo propuesto por Sullivan (1993) resulta pertinente, pues según esta autora es necesario incorporar el diálogo para asegurar dicha correspondencia y, así, no sobreponer las significaciones de la existencia que percibe y olvidar lo que la existencia vista como objeto exige. Con ello, no sólo se intenta asegurar que el deseo sea común a las dos existencias en la tensión, sino también reconocer el lugar e independencia que tiene la existencia vista como objeto, ya que esta última no se puede subsumir a lo que la primera existencia percibe.

De forma paralela, lo que sale a relucir es que las existencias –independientemente de la posición que jueguen en la sexualidad, es decir, de sujetos u objetos– penden de significaciones diversas, frutos de un contexto que no puede ser dejado de lado; por ejemplo, en un entorno altamente machista se puede concluir que una mujer, al mostrar ciertas partes de su cuerpo como los senos, está propiciando ser percibida a través del deseo; sin embargo, asumir ello sin considerar las significaciones desde las cuales aquella mujer lo hace sería desdibujar su independencia respecto a lo asignado por una mirada externa. Así, se vuelve indispensable

incorporar, por un lado, las diversas significaciones desde las cuales un cuerpo es deseado y, por otro, a las dos existencias como determinantes de la tensión sexual.

Con todo lo abordado, podemos apuntar que la existencia, al recaer en una consciencia encarnada, parte siempre de un marco intersubjetivo e histórico en el cual se va constituyendo a través de significaciones. Dentro de las diversas significaciones que constituyen el entramado de la existencia se encuentra la sexualidad como una intencionalidad regida por el deseo que sigue el movimiento general de la existencia. Así, a la pregunta planteada al inicio sobre cuál es la relación entre existencia y sexualidad, respondemos que entre ambas se da una osmosis, un acompañamiento mutuo donde tanto sexualidad como existencia se difunden sin que una reduzca a la otra o viceversa. En este sentido, resulta imposible definir lo meramente sexual de lo no sexual, pues toda la existencia involucra una impregnación sexual, sin embargo, se puede reconocer un gesto como *sexual* en el entendido de que tal orden de significación aparece como dominante frente a otras significaciones.

En cuanto al interés sobre cómo nos relacionamos a través de la sexualidad, nos encontramos con una dialéctica entre dos existencias que se niegan y, a la par, mantienen una relación tensional. La negación coloca a una existencia como objeto de la intencionalidad en el sentido de colocar su cuerpo en primer plano, un cuerpo no reducido a una composición orgánica, sino un cuerpo que encarna la existencia con todas las significaciones que ella conlleva (Merleau-Ponty). De ahí que, en la sexualidad, al menos una existencia sea vulnerada, pues la mirada cargada de deseo de la otra existencia rompe con la complicidad que guardaba consigo misma la existencia percibida y la deja evidenciada de su propia corporalidad.

Finalmente, al desentrañar cómo es percibida una existencia en la tensión sexual, salió a relucir un cuestionamiento que habrá de ser tomado con precaución. Nos referimos a la relación entre las significaciones con las que una existencia percibe a otra y lo que la existencia percibida exige para ser significada. Lo cual nos conduce a incorporar en futuros análisis 1) elementos como la comunicación y el diálogo, los cuales den cuenta de la independencia que cada existencia mantiene pese a formar parte de una tensión sexual, 2) las significaciones contextuales desde las cuales cada existencia percibe y es percibida y 3) cómo se da ese juego entre existencias al ser atravesado por el deseo.

Así, la propuesta de Merleau-Ponty puede aportar mucho y a la vez poco sobre la comprensión de la sexualidad, pues, por un lado, proporciona mucho al desvincular a la sexualidad de los reduccionismos tanto biológicos como culturales que han permeado su tratamiento y concebirla como una intencionalidad que pende de otras significaciones entrecruzadas en la existencia. De esta manera, rechaza que de una diferenciación meramente anatómica se siga un comportamiento sexual específico. Por otro, no obstante, resulta insuficiente hablar de manera general sobre cómo la sexualidad colinda con otras significaciones sin traerlas a cuenta, es decir, se requiere darles nombre a esas significaciones de acuerdo a su contexto, se necesita situar a las existencias involucradas en la tensión sexual para vislumbrar qué significaciones permean tanto la percepción como la comunicación del deseo.

Referencias

- Córdova, R. (2003). "Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad (Theoretico-Methodological Reflections on the Study of Sexuality)", *Revista Mexicana De Sociología* 65 (2), pp. 339-360. DOI:10.2307/3541568
- López, M. C. (2012). "Merleau-Ponty - 1908-1961 y S. de Beauvoir - 1908-1986. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad", *Thémata* 46, pp. 401-411.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostin.
- Moreno, D. T. (2018). "Expresión y performatividad: el cuerpo como ser sexuado", *Eidos* 29, pp. 201-224. DOI: 10.14482/eidos.29.10526
- Sullivan, S. (1997). "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception", *Hypatia* 1, pp. 1-19. DOI: 10.2979/HYP.1997.12.1.1