

La pérdida de sentido y libertad de la *Teoría de la acción comunicativa* evaluada desde el existencialismo sartriano

Luis Alfonso Torres Ramis

RESUMEN

Jürgen Habermas, en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, plantea la tesis de la pérdida de sentido y la tesis de la pérdida de libertad en relación con la ruptura de la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo. Para desarrollar su análisis, Habermas toma como referencia los aportes de Max Weber, Horkheimer y Theodor Adorno, en torno a la diferenciación de esferas culturales de valor autónomas y a la autonomización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines. El presente trabajo examina ambas tesis, la de la pérdida de sentido y la de la pérdida de libertad, desde la perspectiva del existencialismo sartriano, interrogándose sobre su validez en el marco de la ruptura de las imágenes metafísico-religiosas del mundo, tal como las plantea Habermas. A partir de un análisis fenomenológico, se propone que la ruptura de aquella unidad implica únicamente la pérdida de sentido y libertad compartidos, alienados a una narrativa hegemónica que delimita la vida en comunidad y prescribe el sentido de la existencia. Sin embargo, la libertad y el sentido individuales no se ven menoscabados; por el contrario, constituye un proceso que favorece el surgimiento de sentidos individuales, en la medida en que se reconoce y posibilita el ejercicio de las libertades individuales.

Palabras clave: Existencialismo, libertad, metafísica, religión, sistema social

ABSTRACT

Jürgen Habermas, in his work *The Theory of Communicative Action*, presents the thesis of the loss of meaning and the thesis of the loss of freedom in connection with the rupture of the unity of metaphysical-religious worldviews. To develop his analysis, Habermas draws on the contributions of Max Weber, Horkheimer, and Theodor Adorno, particularly regarding the differentiation of autonomous cultural value spheres and the autonomization of purposive-rational systems of action.

This paper examines both theses—the loss of meaning and the loss of freedom—from the perspective of Sartrean existentialism, questioning their validity within the framework of the rupture of metaphysical-religious worldviews as formulated by Habermas. Based on a phenomenological analysis, it is proposed that such rupture entails only the loss of shared meaning and freedom, alienated by a hegemonic narrative that delineates communal life and prescribes the meaning of existence. However, individual freedom and meaning are not undermined; on the contrary, this rupture constitutes a process that fosters the emergence of individual meanings, insofar as it enables and affirms the exercise of individual freedoms.

Keywords: *Existentialism, freedom, metaphysics, religion, social systems*

1. EL SENTIDO DE LA VIDA Y DE LA LIBERTAD EN LA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA*, DE JÜRGEN HABERMAS

1.1. LA TESIS DE LA PÉRDIDA DEL SENTIDO

La tesis de la pérdida de sentido se fundamenta en la ruptura de la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo y, por tanto, en la pérdida de su capacidad para otorgar sentido (Habermas, 2014). Al disolverse dicha unidad, se desvanece el sentido de la existencia y, con ello, los grandes discursos ordenadores de la sociedad pierden legitimidad. Esta ruptura da lugar a una diferenciación que posibilita la racionalización de los sistemas de símbolos según un criterio abstracto de valor (Habermas, 2014). Si bien la fragmentación de las imágenes metafísico-religiosas conlleva una pérdida de sentido, la

diferenciación de esferas culturales autónomas de valor también revela, ante la conciencia, la legalidad interna de cada una de ellas (Habermas, 2014). De este modo, la unidad del sentido se transforma en una diversidad de sentidos, cada uno orientado hacia la búsqueda de su propia coherencia interna.

La pérdida de sentido implica que ya no sea posible resolver las tensiones apelando a un orden superior o divino. En este contexto, la diferenciación de esferas culturales de valor otorga legitimidad a otros mecanismos generadores de sentido. Sin mecanismos que establezcan límites, el riesgo de fractura social se incrementa considerablemente. Las sociedades, con frecuencia, elaboran normas de comportamiento con el propósito de prevenir lo inesperado, lo imprevisible o lo desconocido, y establecen ciertos controles sobre las relaciones entre el ser humano y el mundo que lo rodea (Marconi et al., 2007). De este modo, se evita la aparición de conflictos o amenazas a la seguridad colectiva. En el caso de la religión, esta no solo constituye un sistema de salvación, sino que también cumple una función política, al actuar como un instrumento que regula las relaciones sociales, al menos entre sus adeptos (Marconi et al., 2007).

A medida que las distintas esferas de valor se plasman en diversas estructuras sociales, surgen tensiones entre las orientaciones de acción institucionalizadas o conflictos de acción (Habermas, 2014). En este contexto, resulta pertinente preguntarse si todo lo expuesto por Habermas se desarrolla dentro de un solo grupo cultural. Si ese fuera el caso, cabe interrogarse: ¿qué ocurre cuando entran en contacto distintos grupos culturales?, ¿qué sucede si una cultura pretende ostentar mayor validez que las demás?, ¿es necesaria una especie de “monoteísmo cultural”?

En cualquier caso, existen diversos elementos que permiten comprender la interculturalidad y la comunicación intercultural. Es fundamental observar, por ejemplo, si las culturas conviven en un mismo espacio o si están geográficamente distantes; si implica o no la co-presencia; y si existe una comprensión genuina del otro en relación con su cultura, religión, etnia, idioma, entre otros aspectos (Pastor, 2006). En este sentido, la pérdida de sentido no solo refiere a un proceso interno de cada cultura, sino también a la dinámica que se establece entre culturas distintas.

Volviendo a lo planteado por Habermas, este sostiene que las orientaciones de acción cognitivo-instrumentales, las práctico-morales y las estético-expresivas no han de independizarse hasta el punto de convertirse en órdenes de la vida antagónicos (Habermas, 2014). Por tanto, no necesariamente se desemboca en conflictos permanentes entre estilos de vida. El desafío radica en cómo asegurar cierto grado de unidad o vínculo entre los distintos órdenes de vida.

Habermas considera que salir del monoteísmo al politeísmo es una respuesta a la búsqueda de unidad de los órdenes de vida ya separados entre sí y que buscan su sentido de vida de forma separada (Habermas, 2014). La caída del politeísmo estaría marcada, entonces, por el avance del racionalismo ético-metódico, orientado hacia una existencia racionalizada con arreglo a fines. Weber sugiere que el mundo racionalizado queda desprovisto de sentido, debido a que los diversos órdenes de valor del mundo se encuentran enfrascados en una pugna irresoluble (Habermas, 2014). Por tanto, el sentido unitario del mundo solo es posible cuando los mundos objetivo, subjetivo y social se hallan integrados; su separación representa, precisamente, la pérdida de sentido.

Desde la perspectiva religiosa, puede observarse que sus funciones incluyen la explicación de la existencia, la vida y la muerte; el ajuste personal; la provisión de significados para la acción social; y la interpretación del fin último de la vida (Marconi et al., 2007). De este modo, la religión pretende abordar tanto lo subjetivo como lo objetivo, y funcionar además como un mecanismo de ajuste social. No obstante, siguiendo la interpretación de Weber retomada por Habermas, la separación de los órdenes de vida fragmenta la práctica humana hasta el punto de impedir una comprensión global del sujeto. Si la unidad de las imágenes del mundo funda el sentido, su quiebre no solo genera la búsqueda de sentidos particulares, sino también conflictos sociales derivados de la diversidad de significados que compiten por alcanzar validez. En el ámbito social, esta problemática puede observarse en una secuencia estructural de conflictos que sigue los siguientes pasos: la división del trabajo; el desarrollo de un orden económico; la distribución de instituciones en el espacio social; la configuración espacial de las poblaciones; la estabilidad y transformación del orden político; y los cambios en las relaciones entre grupos diversos dentro de una misma sociedad (Lakatos et al., 2006).

El nuevo politeísmo, al haber perdido su forma mítica, carece ya de fuerza vinculante y, desprovisto de su capacidad para asegurar la integración social, deja al destino únicamente su ceguera: el carácter fortuito de un enfrentamiento entre convicciones últimas que se han vuelto irracionales (Habermas, 2014). A partir de ello la estructura social es la manera como las partes de un todo se encuentran articuladas entre sí (Lakatos et al., 2006). En consecuencia, lo que prevalece ya no es la unidad del sentido, sino la unidad funcional de las partes. Las instituciones que conforman la sociedad se caracterizan por poseer una finalidad, un contenido relativamente estable, una estructura definida, una cohesión interna y un conjunto de valores (Lakatos et al., 2006), elementos que hacen posible, en alguna medida, su articulación y cohesión.

Habermas acepta lo propuesto por Weber y Horkheimer al señalar que “la razón subjetiva funciona como instrumento de autoconservación en una lucha en la que los participantes se orientan por convicciones subjetivas últimas, que en principio son irracionales e irreconciliables entre sí” (Habermas, 2014, p. 400). Dado que la razón subjetiva no puede fundar sentido, la integración de la sociedad se ve amenazada. Esta situación se agrava en ausencia de sistemas hegemónicos que articulen lo colectivo, como podrían ser la globalización y el neoliberalismo, los cuales atraviesan actualmente las relaciones económicas, sociales e ideológicas.

1.2. LA TESIS DE LA PÉRDIDA DE LA LIBERTAD

La **tesis de la pérdida de libertad** sostiene que el ser humano debe ajustarse a los sistemas sociales para poder autoconservarse. Se impone así un sentido pragmático de la vida, ajustado a una racionalidad con arreglo a fines.

En el ámbito religioso, el deseo de conservar el alma eterna potencia la individualidad. Horkheimer sostiene que el anhelo de salvación también genera represión de los instintos, lo cual desemboca en la gran hipocresía que domina la cultura occidental (Habermas, 2014). No obstante, el individualismo no solo conduce a una práctica privada de la religiosidad y del deseo de alcanzar lo divino, sino también a la configuración privada de los intereses personales, en detrimento de la unidad de las imágenes del mundo. “El individualismo es el núcleo más íntimo de la teoría y de la práctica del liberalismo burgués, el cual considera que el progreso de la sociedad resulta de la automática acción recíproca de

los intereses divergentes en un mercado libre” (Habermas, 2014, p. 401). El interés colectivo es relegado por la primacía de lo particular; así, “el individuo solo podría mantenerse como ser social si perseguía sus intereses a largo plazo a costa de sus gustos efímeros e inmediatos. Quedaban así reforzadas las cualidades de la individualidad suscitadas por la disciplina ascética del cristianismo” (Habermas, 2014, p. 401).

Ante el colapso de la unidad del mundo, el individuo, como miembro de una sociedad, adopta un comportamiento modelado por sus potencialidades hereditarias y por las normas y patrones culturales. Desde su nacimiento, participa en un sistema social previamente establecido, siendo heredero de una tradición cultural transmitida de generación en generación (Marconi et al., 2007). El sujeto, desde sus primeros años, es condicionado por la sociedad y, frente a la pérdida de las imágenes del mundo, no le queda otra opción que ajustarse a las reglas, a la institucionalidad y al sentido pragmático de la existencia.

Weber concibe la pérdida de libertad desde la teoría de la acción. Según su planteamiento, la forma metódica de conducirse en la vida se manifiesta mediante una racionalidad práctica, en la que la racionalidad con arreglo a fines se refiere a la racionalidad con arreglo a valores (Habermas, 2014). Sin embargo, a medida que avanza la burocratización de la economía y la administración, la racionalización con arreglo a fines se independiza de los juicios y decisiones racionales con arreglo a valores (Habermas, 2014). Los sistemas sociales, entonces, dejan de lado la racionalidad con arreglo a valores y se centran exclusivamente en la racionalidad con arreglo a fines. Así se configura un nuevo sistema que pretende englobar a todos los individuos. Este sistema hegemónico impone a sus miembros la obligación de ajustarse a sus normas como condición para la autoconservación, mediante prácticas individuales subordinadas a fines específicos.

Habermas señala al respecto:

Lo mismo que todo en la vida tiende hoy, cada vez más, a quedar sometido a racionalización y a planificación, así también la vida de cada individuo, incluyendo sus impulsos más íntimos que antes constituían su esfera privada, tiene que tener en cuenta los imperativos de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema (Habermas, 2014, p.402).

La hegemonía de lo mítico se desvanece, dando lugar a una serie de organizaciones orientadas al control y la sanción social: el Estado, la Iglesia, las organizaciones profesionales, la familia, los clubes, los grupos y las relaciones sociales en general. Cada una de ellas cuenta con códigos de comportamiento y sanción (Lakatos et al., 2006), y promueve la racionalización con arreglo a fines, desvinculada de la racionalidad valorativa. En esta misma línea, Habermas afirma:

Cuanto más se transforman la economía y el Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y cuanto más someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con la que empujan a los márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico-estético, tanto menos apoyo encuentran los procesos de individuación en el ámbito de una reproducción cultural relegada al ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático (Habermas, 2014, p.404).

La hegemonía de lo cognitivo-instrumental genera la necesidad de escapar del sistema regido por fines. De allí surgen, como manifestaciones sociales alternativas, subculturas de bajo prestigio que operan paralelamente al sistema dominante. Si bien la autoconservación exige formar parte del sistema, no es necesario ser miembro activo de un grupo para identificarse con él. De igual modo, no necesariamente se establece identificación con aquellos grupos a los que se pertenece formalmente (Whittaker, 1990).

Para quienes no se sienten parte del sistema, el refugio consiste en vivir dentro de él sin identificarse con sus valores. La pérdida de la libertad se evidencia, entonces, en la imposibilidad de elegir otro sistema distinto al establecido. El **neoliberalismo y la globalización** son sistemas siameses que marcan el paso de la vida social contemporánea, al instaurar un nuevo orden social caracterizado por el surgimiento de centros de poder en escalas local, regional, continental y mundial, que abarcan lo económico, lo político y lo cultural (Lakatos et al., 2006). En este contexto, la individualidad solo es posible dentro del marco de lo normado e institucionalizado.

2. EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA Y LA LIBERTAD EN EL EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE

Para Jean-Paul Sartre, la existencia no tiene ningún sentido en sí misma. El ser humano es arrojado al mundo y cada uno debe decidir qué hacer con su existencia y cómo completarse a sí mismo, ya que es enteramente libre. De ahí que la libertad y el sentido de la existencia resulten inseparables. Sartre afirma: “La vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen” (Sartre, 2009, p. 82).

Tomar conciencia de la libertad esencial a la que cada sujeto está condenado, así como de la falta de sentido inherente a la existencia, da lugar a la llamada *angustia sartriana*, que no es otra cosa que la conciencia de ser uno mismo su propio porvenir (Sartre, 2011). En *El ser y la nada*, puede leerse: “En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí” (Sartre, 2011, p. 87). Para Sartre, la angustia constituye la experiencia radical de la libertad y de la ausencia de sentido de la existencia.

En el existencialismo sartriano, cada ser humano es responsable de lo que es y de lo que desea llegar a ser. En la conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*, el filósofo francés sostiene que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2009, p. 31), y añade que “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define” (Sartre, 2009, p. 31). Por tanto, la existencia no posee un sentido intrínseco; es el propio sujeto quien orienta su existencia a partir de sus decisiones. El ser humano comienza siendo nada, y solo llegará a ser en la medida en que se constituya a sí mismo. Como escribe Sartre: “Para la realidad humana, ser es elegirse; nada le viene de afuera, ni tampoco de adentro, que ella pueda recibir o aceptar” (Sartre, 2011, p. 601). El sentido de la existencia, entonces, es una decisión del propio ser humano.

Sin embargo, las posibilidades de sentido no son infinitas, ya que existen condicionamientos de los que no se puede escapar: la época, la cultura, las condiciones personales y las circunstancias inmediatas en las que se encuentra cada sujeto. Si bien cada individuo está condenado a ser libre, esta libertad no implica hacer lo que se quiera sin restricciones, sino decidir en función de lo posible, conforme a lo que la realidad concreta permite.

Lo que cada sujeto proyecta ser está determinado por el contexto en el que vive. Sartre escribe: “Somos una libertad que elige, pero no elegimos ser libres” (Sartre, 2011, p. 659). Y añade: “Empíricamente, no podemos ser libres sino con respecto a un estado de cosas y pese a tal estado de cosas” (Sartre, 2011, p. 660).

3. LA TESIS DE LA PÉRDIDA DE SENTIDO Y LA TESIS DE LA PÉRDIDA DE LIBERTAD DESDE LA MIRADA DEL EXISTENCIALISMO SARTRIANO

En Sartre, el sentido de la existencia es aquel que cada individuo diseña para sí mismo, y en él está inserta la condición de libertad esencial del ser humano. Por tanto, la tesis de la pérdida de sentido —formulada a partir del rompimiento de la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo y, con ello, de su capacidad para fundar sentido— no resulta necesariamente válida desde la perspectiva del existencialismo sartriano, dado que todo individuo está condenado a elegir un destino para su existencia.

La unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo motiva un sentido común y relativamente homogéneo entre los sujetos de una misma comunidad; en cambio, su ausencia propicia sentidos particulares y disímiles entre sí. Lo cierto es que siempre se configura algún tipo de sentido, incluso en la modernidad, aunque —como sugiere Weber— sea un sentido orientado con arreglo a fines. En este sentido, “la modernidad social puede entenderse como resultado de un proceso de institucionalización de estructuras de consciencia” (Garrido, Valdés y Arenas, 2005, p. 511), y no como una pérdida de sentido ni de libertad.

La llamada “pérdida de sentido” como consecuencia de la caída de las imágenes del mundo no es más que el surgimiento de sentidos individuales, manifestación de una mayor libertad de elección. En esta misma línea, la tesis de la pérdida de libertad tampoco resulta compatible con el existencialismo sartriano, ya que la pérdida de unidad de las imágenes del mundo implica, en realidad, la caída de una cultura hegemónica y el surgimiento de una diversidad basada en la individualidad y en la identidad grupal.

Recordemos que, para Sartre, la libertad es el sujeto en sí mismo. Sin embargo, dicha libertad solo puede ejercerse en una realidad concreta. Así, las imágenes del mundo for-

man parte de esa realidad, pero no constituyen la condición de posibilidad de la libertad. Su caída representa un cambio en las condiciones sociales, políticas y culturales, lo cual da lugar a una mayor diversidad de manifestaciones tanto de las libertades individuales como de las identidades colectivas. Y si bien, en *La lógica de las ciencias sociales*, Habermas afirma que:

La acción se ve guiada por la intención de conseguir un resultado con medios elegidos de forma «racional con arreglo a fines», es decir, en el tipo de acción que es la acción racional con arreglo a fines, la cual se orienta por la elección de medios adecuados para la obtención de un fin subjetivamente articulado con precisión (Habermas, 2009 p. 92).

también reconoce, en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, que el pluralismo cultural muestra cómo el mundo es percibido e interpretado de formas diversas por distintos individuos y grupos. Estas perspectivas no siempre se rigen por una racionalidad instrumental, sino también por valores, creencias y tradiciones (Habermas, 2010, pp. 22–23).

Desde el existencialismo sartriano, la libertad consiste en elegir, sin importar la condición en la que se encuentre el sujeto. Por tanto, si la caída de las imágenes metafísico-religiosas del mundo implica la pérdida de un horizonte común de valores y una inclinación hacia sistemas racionales con arreglo a fines, lo que cambia es el sistema social, pero no la posibilidad de elección. Más aún, con dicha caída, la reivindicación de la libertad individual se hace evidente y, de hecho, más necesaria frente al surgimiento de sistemas que pretenden establecer nuevas formas de hegemonía, como la globalización y el neoliberalismo.

Bajo un régimen metafísico-religioso fuerte y extendido, la individualidad se percibe como una amenaza, y la libertad solo es aceptada en la medida en que reproduce lo establecido por dicho régimen. En consecuencia, la libertad social se ve restringida. Además, la unidad de las imágenes del mundo tiende a suprimir el cuestionamiento o el autocuestionamiento, lo que implica un menor grado de conciencia y libertad individual, así como una mayor alienación. En esta lógica, la caída de las imágenes del mundo representa una pérdida de unidad, pero también una conquista de la individualidad, en tanto posibilita el reconocimiento de la libertad personal y la búsqueda del sentido particular de la propia existencia.

Con el debilitamiento de la racionalidad con arreglo a valores, emerge la racionalidad con arreglo a fines, reforzando así fenómenos como el capitalismo, la globalización y la hegemonía del mercado sobre todas las expresiones humanas. La pérdida de libertad, en este contexto, reside en el hecho de que todo debe girar en torno al capital y al comercio, dentro de un sistema del cual no parece posible escapar debido a su dimensión global. Sin embargo, desde la perspectiva sartriana, la libertad humana se mantiene intacta, pues el individuo puede elegir dentro de ese sistema: a favor o en contra de él. Incluso frente al determinismo naturalista —que reduce la explicación de la acción humana al funcionamiento cerebral y sostiene que el ser humano es programable— aún subsisten fenómenos que escapan a dicha explicación, como la conciencia, la autoconciencia y el sentido de responsabilidad (Habermas, 2008, p. 160), elementos fundamentales de la libertad sartriana.

Finalmente, “pensamos que Habermas se está refiriendo más a la pluralidad intracultural” (Sánchez, 2012, p. 32), dado que su logocentrismo se centra en la sociedad moderna occidental, caracterizada por una racionalidad con arreglo a fines. No obstante, incluso en el seno de esa sociedad, “las tradiciones culturales tienen que ver más con el mundo de la vida de la cotidianidad que con los vectores valorativos generados desde los sistemas sociales para controlar y administrar precisamente la interacción social de los individuos” (Arista, 2004, p. 199). Esta diversidad de expresiones, que cobra fuerza con la caída de las imágenes metafísico-religiosas del mundo, se empodera y genera crisis de legitimación del orden institucional y político (Serrano, 1994, p. 96). Esto da lugar a que:

En la gran cantidad de casos, los colectivos minoritarios, aunque quieran “aparecer” en lo público se encuentran con grandes barreras, tales como la autocomprensión supervalorada y las estructuras de poder económico-político de la cultura hegemónica (generalmente la occidental y la criolla-mestiza asentada en las capitales), quien a través de sus “medios de comunicación” y mecanismos soterrados, colonizan la esfera pública e invisibilizan a estas minorías (Sánchez, 2012, p. 33).

4. CONCLUSIÓN

Por todo lo expuesto, puede concluirse que el rompimiento de la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo no constituye una pérdida de sentido ni una pérdida de

libertad. Por el contrario, representa el empoderamiento del ser humano sobre sí mismo, a partir del reconocimiento de su libertad, la libertad de los otros, la elección del sentido de su existencia y la asunción del valor de su responsabilidad individual frente a la realidad social, política y, en general, global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arista, L. (2004). *J. Habermas: comunicación, modernidad y consenso*. Universidad de San Martín de Porres.

Garrido, F., Valdés, C., & Arenas, R. (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Cátedra.

Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa* (1.^a reimp.). Trotta.

Habermas, J. (2009). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.

Habermas, J. (2008). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.

Habermas, J. (2010). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós.

Lakatos, E., & Marconi, M. de A. (2006). *Sociologia geral* (7.^a ed., 7.^a reimp.). Atlas.

Marconi, M. de A., & Neves, Z. A. B. (2007). *Antropologia: Uma introdução* (6.^a ed., 3.^a reimp.). Atlas.

Pastor, Y. (2006). *Psicología social de la comunicación*. Pirámide.

Sartre, J.-P. (2011). *El ser y la nada* (1.^a ed., 4.^a reimp.). Losada.

Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo* (1.^a ed.). Edhasa.

Sánchez Torres, A. (2012). *La esfera pública intercultural: Una mirada hermenéutica para contextos multiculturales*. Académica Española.

Serrano Gómez, E. (1994). *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas, la dimensión normativa de un orden secularizado*. Anthropos.

Whittaker, J. (2011). *La psicología social en el mundo de hoy* (2.^a ed., 1.^a reimp.). Trillas.

