

EL CENTRO SIN SUSTANCIA

Por qué el centrismo posicional no tiene futuro en la democracia contemporánea

Eduardo Saffirio Suárez

I. La ilusión geométrica

Existe una confusión persistente en el debate político contemporáneo. Consiste en asimilar el «centro» con una posición ideológica dotada de contenido propio. Esa confusión ha tenido consecuencias graves para la vida democrática. En rigor, el denominado centrismo posicional o geométrico no es una doctrina política, sino apenas una referencia espacial. Es la pretensión de ocupar un punto equidistante entre las fuerzas que se sitúan a la izquierda y a la derecha del espectro. En cuanto tal, carece de fundamentos normativos autónomos, de programa articulado y de proyecto de sociedad reconocible.

La distinción es decisiva. El espacio político no es un plano euclidiano en que los puntos medios tengan cualidad propia. Las democracias contemporáneas, sometidas a tensiones estructurales de magnitud histórica, exigen de sus actores algo cualitativamente distinto a la equidistancia. Exigen orientación, diagnóstico riguroso y capacidad reformadora. El centro como mera posición espacial no provee ninguno de esos recursos.

Giovanni Sartori advirtió con precisión que el centro así concebido no es sino el espacio que queda entre los extremos, y que su contenido varía según lo que esos extremos encarnen en cada coyuntura histórica. Lo que el centrismo posicional ofrece, en el mejor de los casos, es una gestión prudente de lo existente. En el peor, una coartada para una inacción sustantiva y cómplice, disfrazada de moderación. Timothy Scully, en su estudio sobre los partidos políticos chilenos, mostró además que las tradiciones partidarias con mayor densidad doctrinaria fueron históricamente las más capaces de articular clivajes y construir lealtades duraderas, mientras que las fuerzas meramente pragmáticas tendieron a disolverse ante las crisis.

Conviene, sin embargo, precaver una confusión que sería políticamente grave. La crítica al centrismo posicional no puede ni debe confundirse con una impugnación de lo que cabe llamar centralidad democrática. Es un conceptocualitativamente distinto y de una importancia que se vuelve urgente en el contexto actual. La distinción no es solo semántica. El centrismo posicional es una estrategia de autoposicionamiento en el espectro ideológico que define su contenido por referencia a lo que otros son, y cuya sustancia varía según varíen los extremos de los que pretende equidistar. La centralidad democrática, en cambio, no se define por oposición a nadie, sino por adhesión a algo. Se refiere al conjunto de

condiciones institucionales sin las cuales la competencia política misma se vuelve imposible. No es una posición en el espectro ideológico, sino una disposición cívica e institucional. Es la convergencia de todas las fuerzas genuinamente democráticas, desde la centroizquierda hasta la centroderecha, en torno a la defensa del Estado de derecho, de la democracia constitucional y del pluralismo político frente a las amenazas autoritarias, provengan estas de la izquierda o de la derecha. Cuando la democracia está en riesgo, las diferencias programáticas entre liberales, socialdemócratas y demócratas cristianos no desaparecen, pero se subordinan temporalmente a un compromiso más elemental y más urgente. Ese compromiso es preservar las condiciones institucionales dentro de las cuales esas diferencias pueden dirimirse de modo pacífico y legítimo. Esta subordinación no es oportunismo ni renuncia, sino la expresión de una jerarquía de valores en la que el procedimiento democrático tiene prioridad sobre el contenido de cualquier programa particular. Sin él ningún programa puede realizarse ni impugnarse con legitimidad. El centrismo geométrico está vacío de contenido. La centralidad democrática, en cambio, es una exigencia ética de primer orden que las fuerzas políticas responsables no pueden eludir cuando las instituciones están amenazadas.

II. La crisis de representación y el agotamiento del pragmatismo vacío

Las democracias occidentales y latinoamericanas atraviesan una crisis de representación documentada con rigor creciente por la ciencia política contemporánea. Peter Mair la describió como el vaciamiento de la política de partidos. Las organizaciones partidarias han perdido su enraizamiento social, sus vínculos con la sociedad civil se han debilitado y sus élites se han encapsulado en una lógica autorreferencial que prioriza la supervivencia organizacional sobre la orientación programática. El resultado es una democracia sin demos, gobernada por gestores que eluden las grandes opciones colectivas.

En este contexto, el centrismo posicional se ha revelado como una respuesta particularmente inadecuada. Su vocación de evitar la confrontación ideológica, de buscar puntos de convergencia sin definir el horizonte normativo desde el cual deben evaluarse esos acuerdos, lo condena a convertirse en cómplice pasivo del statu quo. Pierre Rosanvallon ha mostrado que las democracias contemporáneas no padecen en primer lugar de exceso de conflicto, sino de déficit de deliberación sustantiva. La ausencia de alternativas reales hace que la política parezca un ejercicio de administración de lo inevitable, y es precisamente esa apariencia lo que alimenta la desafección ciudadana y la tentación populista.

El pragmatismo sin anclaje normativo no es moderación inteligente, sino vacío político. Y el vacío político, en condiciones de precariedad, incertidumbre, desigualdad, inseguridad y malestar social, tiende a ser llenado por fuerzas que ofrecen identidad, emoción y certeza,

aunque esa certeza sea falsa. El auge de los populismos de derecha e izquierda en las últimas dos décadas no es ajeno a esta dinámica.

III. Lo que la política democrática requiere

Dadas las carencias del centrismo posicional, la discusión política relevante no es dónde situarse en el eje izquierda-derecha, sino qué tipo de organización política está en condiciones de responder a los desafíos del presente. La respuesta exige reconocer que la política democrática de calidad descansa sobre tres pilares que deben estar sólidamente integrados y que se requieren mutuamente de manera no contingente. El primero es una ética pública robusta. El segundo, un conocimiento experto de la realidad social y económica. El tercero, una vocación reformadora genuina. La integración no es opcional porque cada pilar, tomado aisladamente, degenera en una patología característica. La ética sin conocimiento produce voluntarismo ineficaz que destruye lo que quiere construir. El conocimiento sin ética produce tecnocracia sin alma que administra la injusticia con eficiencia. La vocación reformadora desprovista de ambas produce oportunismo electoral que instrumentaliza la promesa de cambio para consolidar posiciones de poder.

La dimensión ética es fundacional. Jürgen Habermas ha sostenido que la legitimidad política en las sociedades plurales no puede reposar únicamente en la eficacia ni en el procedimiento formal, sino que requiere una justificación racional de los principios que orientan la acción colectiva. Una fuerza política incapaz de articular un horizonte de justicia, de explicitar sus compromisos con la dignidad humana, la igualdad de oportunidades, la solidaridad y la opción por el débil, no puede construir la adhesión reflexiva que las democracias necesitan. Pero la ética política no es solo el contenido de las declaraciones programáticas. Es también la forma en que una organización toma sus decisiones internas, selecciona a sus dirigentes, distribuye sus recursos y responde ante sus propios errores. Una fuerza política puede proclamar principios admirables y traicionarlos cotidianamente en su funcionamiento institucional. La coherencia entre el horizonte normativo declarado y las prácticas efectivas de la organización es, en ese sentido, el primer test de credibilidad democrática.

La dimensión del conocimiento es igualmente indispensable y merece una consideración más detenida de la que suele recibir en el debate político. Las transformaciones del capitalismo contemporáneo, la crisis ecológica, las mutaciones del mercado de trabajo y las tensiones entre globalización y soberanía popular son fenómenos de una complejidad que no admite respuestas ideológicamente preconcebidas. Pero el conocimiento relevante para la política democrática no se reduce al dominio técnico de los instrumentos de política pública. Requiere también comprensión de los mecanismos por los cuales las desigualdades se reproducen y se legitiman, de las dinámicas de poder que

determinan qué problemas son visibles y cuáles permanecen ocultos, y de las condiciones culturales e institucionales que hacen posible o imposible una transformación determinada. Como señalara Adam Przeworski, la política progresista que no es capaz de gestionar con competencia la economía pierde credibilidad y abre la puerta a la reacción conservadora. Pero la competencia económica que ignora la economía política del poder, es decir quién gana y quién pierde con cada decisión técnica, no es conocimiento político, sino que deviene administración conservadora disfrazada de neutralidad.

La dimensión reformadora, finalmente, es lo que distingue a las fuerzas democráticas de una derecha que tiende a naturalizar las jerarquías existentes. Reformar no significa destruir, sino transformar con método, con conocimiento de los mecanismos institucionales y con conciencia de las resistencias que toda transformación genera. Las tradiciones democráticas europeas, en sus mejores momentos, combinaron ambición redistributiva con respeto por las instituciones y sensibilidad ante las consecuencias imprevistas del cambio acelerado. Esta prudencia reformadora no es timidez, sino el reconocimiento de que las instituciones democráticas son bienes frágiles cuya destrucción es incomparablemente más fácil que su construcción, y que una vocación de cambio que no los protege termina por destruir las condiciones de posibilidad de cualquier transformación futura.

IV. El agonismo democrático y sus límites. Una advertencia necesaria

En el debate político contemporáneo, la crítica al consensualismo liberal ha adoptado a veces una forma que merece una consideración cuidadosa. Chantal Mouffe ha argumentado, con influencia creciente, que la política democrática requiere reconocer su dimensión conflictual irreductible y que el intento de eliminar el antagonismo mediante el diálogo racional produce, paradójicamente, el vaciamiento de la democracia. Su distinción entre política agonista, en la que adversarios comparten el marco institucional aunque disputan con pasión el sentido de los principios comunes, y política antagonista, en la que el oponente es tratado como enemigo a eliminar, apunta a un problema genuino.

Sin embargo, esa distinción no puede operar como coartada para deslizamientos que la propia Mouffe no siempre ha contenido con suficiente rigor. Cuando el reconocimiento del conflicto político se convierte en legitimación de lógicas de amigo-enemigo en el sentido que Carl Schmitt les otorgó, el agonismo democrático cede su lugar a algo cualitativamente distinto y peligroso. La teoría schmittiana de lo político se funda en la suspensión de la norma, en la excepcionalidad soberana y en la reducción del adversario a una amenaza existencial que debe ser suprimida. Esa lógica es incompatible con la democracia liberal y con cualquier versión seria del Estado de derecho.

La advertencia es pertinente porque ciertos usos del lenguaje agonista han servido en la práctica para justificar formas larvadas de autoritarismo, de iliberalismo institucional y de

polarización destructiva que no transforman la democracia, sino que la erosionan desde adentro. Reconocer que la política es también conflicto constituye una verdad elemental. Convertir ese conflicto en guerra simbólica permanente contra adversarios tratados como enemigos es ya otra cosa. Las fuerzas políticas éticamente fundadas que aquí se defienden deben afirmar con claridad que la disputa democrática presupone, precisamente, el reconocimiento recíproco de los adversarios como interlocutores legítimos y el respeto irrenunciable por las reglas institucionales que hacen posible esa disputa.

La cuestión, entonces, no consiste en negar el conflicto político ni en imaginar una democracia exenta de antagonismos, sino en determinar qué tradiciones intelectuales y políticas están mejor equipadas para encauzarlo dentro de marcos institucionales compatibles con la libertad, el pluralismo y el Estado de derecho. Las democracias no se sostienen únicamente por procedimientos. Requieren también culturas políticas capaces de combinar convicciones sustantivas con reconocimiento recíproco, competencia con cooperación y vocación reformadora con responsabilidad institucional.

V. Las tradiciones con futuro

Es precisamente en ese punto donde las grandes tradiciones del liberalismo social, la socialdemocracia y la democracia cristiana conservan una relevancia que no ha sido superada. El liberalismo social, heredero de la preocupación por las libertades individuales pero consciente de que esas libertades requieren condiciones materiales para ser reales, ofrece una síntesis entre autonomía y equidad que sigue siendo políticamente fecunda. La socialdemocracia, cuya historia es inseparable de la construcción del Estado de bienestar y de la regulación del capitalismo, mantiene vigente su núcleo normativo. Ese núcleo es la justicia distributiva como condición de la democracia efectiva. La democracia cristiana, en su mejor expresión, aporta una concepción integral de la persona humana, una valoración de la comunidad y la solidaridad que trasciende el individualismo egoísta y una sensibilidad ante la dimensión moral de la política que hunde sus raíces en una larga tradición de pensamiento.

Estas tres tradiciones comparten, pese a sus diferencias, compromisos fundamentales. Entre ellos destacan la primacía de la dignidad humana, el valor irrenunciable de las instituciones democráticas, la necesidad de articular la libertad con la igualdad y la convicción de que el mercado, siendo un mecanismo insustituible de asignación de recursos, requiere regulación política y corrección redistributiva para ser compatible con la justicia social y el respeto al medio ambiente. Son tradiciones que han producido intelectuales y estadistas de primera magnitud, que han gobernado con eficacia en distintos países europeos y latinoamericanos, y que siguen siendo capaces de generar propuestas concretas ante los desafíos del presente.

La democracia cristiana, en particular, no puede comprenderse en su profundidad sin atender a la rica veta de pensamiento que la nutre desde la filosofía política católica y el humanismo personalista. Ernst-Wolfgang Böckenförde planteó una de las tensiones más fecundas del constitucionalismo moderno al advertir que el Estado liberal secularizado vive de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar, pues requiere de la cohesión moral y de la solidaridad que solo comunidades éticas capaces de trascender el cálculo individual pueden proveer. Emmanuel Mounier elaboró una crítica al individualismo burgués y al colectivismo marxista que anticipó muchos de los dilemas contemporáneos sobre la persona, la comunidad y la responsabilidad política, afirmando que la persona humana solo se realiza plenamente en el compromiso con los otros y con la historia. Jacques Maritain ofreció al pensamiento demócrata cristiano su fundamento filosófico más sólido al articular, desde el tomismo renovado, una teoría de los derechos humanos fundada en la dignidad de la persona y compatible con el pluralismo de las sociedades modernas, sin recurrir a la imposición de ninguna cosmovisión particular.

Esta preocupación por el vínculo entre persona, comunidad e instituciones políticas encontró su prolongación en la **tradición comunitarista angloamericana**. Charles Taylor mostró que las identidades individuales se constituyen siempre en horizontes de significado compartidos, y que una política que ignore esa dimensión constitutiva de la vida humana empobrece tanto su diagnóstico como sus propuestas. Michael Walzer aportó una teoría de la justicia enraizada en los significados que cada comunidad atribuye a los bienes sociales, rechazando tanto el universalismo abstracto como el relativismo sin principios. Amitai Etzioni subrayó que las democracias saludables requieren un sector comunitario robusto, capaz de sostener normas de reciprocidad y de responsabilidad que ni el Estado ni el mercado pueden generar por sí solos. Michael Sandel, en su crítica al liberalismo procedimental, recuperó la pregunta por el bien común como interrogante política legítima, sosteniendo que una democracia que renuncia a deliberar sobre los fines morales de la vida colectiva se condena a un empobrecimiento cívico que la hace vulnerable ante el fanatismo y la demagogia.

Esta convergencia entre el humanismo personalista europeo y el comunitarismo angloamericano no es casual. Ambas corrientes comparten la convicción de que el individuo abstracto del liberalismo procedimental es una ficción insuficiente como fundamento de la vida democrática, y que la política requiere ciudadanos formados en virtudes, capaces de anteponer el bien común al interés inmediato y de sostener instituciones que no funcionen solo por coacción, sino por adhesión reflexiva. Alasdair MacIntyre advirtió que las sociedades modernas han perdido el lenguaje común sin el cual el desacuerdo moral se convierte en mero choque de preferencias incompatibles. Recuperar ese lenguaje no significa imponer una moral única, sino reconstruir las condiciones de posibilidad de una deliberación democrática sustantiva.

La doctrina social de la Iglesia, desde León XIII hasta el Papa actual, ofrece en este contexto un recurso normativo que las tradiciones demócratas cristianas no deberían subestimar ni avergonzarse de invocar. León XIII, en *Rerum Novarum*, inauguró una reflexión sistemática sobre la cuestión social que rechazaba simultáneamente el capitalismo sin límites y el socialismo estatista, afirmando la dignidad del trabajo, el derecho de asociación y el deber de justicia distributiva. Juan Pablo II, en *Centesimus Annus*, realizó una evaluación del fracaso del comunismo y de los límites del capitalismo que tiene una actualidad notable en el contexto de las democracias actuales. Benedicto XVI, en *Caritas in Veritate*, introdujo la categoría de la gratuidad y de la lógica del don como complemento indispensable del mercado y del Estado, señalando que ningún modelo económico es sostenible si no reconoce la dimensión relacional y no mercantil de la vida humana. Francisco, en *Laudato Si'* y en *Laudato Deum*, amplió ese horizonte hacia la crisis ecológica, formulando una crítica al paradigma tecnocrático que converge, desde una perspectiva distinta, con los argumentos de la filosofía política contemporánea sobre los límites del crecimiento y la urgencia de una transición hacia modelos de desarrollo compatibles con la justicia intergeneracional.

Quien suscribe estas páginas reconoce su admiración por las tradiciones liberal y socialdemócrata, cuyos aportes a la construcción de las democracias modernas son insustituibles. Sin embargo, es preciso decir con claridad que, como católico posconciliar formado en la lectura de los autores aquí mencionados, se reconoce más profundamente en la tradición de la democracia cristiana chilena. No se trata de una fidelidad sentimental ni de una lealtad tribal, sino del reconocimiento de que esa tradición, en su mejor versión, ofrece la integración más coherente entre fe y razón, entre persona y comunidad, entre reforma social y el respeto por las instituciones que la reflexión y la acción política democrática exigen. Una tradición que tiene todavía mucho que decir, siempre que esté dispuesta a volver a sus fuentes con honestidad intelectual y con la voluntad de renovar su lenguaje y prácticas sin traicionar su sustancia.

Lo que estas tradiciones no pueden ni deben hacer es renunciar a su contenido propio para competir en el terreno del centrismo posicional. Cuando la socialdemocracia se vació de ambición redistributiva en los años noventa para abrazar la «tercera vía», cedió el terreno a partidos que lograron capitalizar políticamente el malestar social con mayor claridad y audacia, aunque frecuentemente con menos rigor. Cuando la democracia cristiana europea abandonó su raíz humanista y su opción por el débil para convertirse en un partido de gestión conservadora, perdió la capacidad de interpelar a generaciones enteras que buscaban y buscan una política reformadora y con sentido moral.

VI. La integración de ética, política y conocimiento

La tesis central de estas páginas puede enunciarse con claridad. En la política democrática contemporánea, la credibilidad y la eficacia de una fuerza política dependen de su capacidad para integrar coherentemente tres dimensiones que el tecnocratismo y el centrismo posicional tienden a disociar. La ética sin conocimiento produce voluntarismo ineficaz. El conocimiento sin ética produce tecnocracia sin alma. La acción política desprovista de ambas produce solo oportunismo electoral obsesionado con el poder estatal.

Esta integración no es un ideal regulativo abstracto. Tiene consecuencias concretas sobre el modo en que un partido formula sus programas, selecciona a sus dirigentes y militantes, delibera internamente y se relaciona con la ciudadanía. Un partido éticamente orientado no puede obsesionarse con el logro de cargos públicos, cayendo en oportunismos obscenos, ni tolerar la corrupción como precio del poder. Un partido con rigor programático no puede prometer lo que sabe que es irrealizable. Un partido con vocación reformadora no puede contentarse con administrar el presente sin proyectar el futuro.

Las prácticas humanas genuinas requieren, como advirtiera Alasdair MacIntyre, virtudes internas que no es posible cultivar sin comunidad, honestidad, justicia y coraje. La política democrática es, en ese sentido, una práctica que tiene sus propias virtudes constitutivas. Cuando una organización política renuncia a esas virtudes in nombre de la eficacia electoral de corto plazo, no se vuelve más eficaz, sino que se degrada y envilece, pudiendo incluso arrastrar consigo a la democracia.

VII. El caso chileno como ilustración

El caso chileno ilustra con claridad las consecuencias de una política normativamente fatigada e intelectualmente perezosa. El atomización polarizada que caracteriza al sistema de partidos chileno tras el estallido social de 2019 y los dos procesos constituyentes fallidos no es resultado de un exceso de ideología, sino de su defecto. Décadas de acuerdos entre élites que terminaron priorizando la estabilidad sobre la deliberación sustantiva acerca del modelo de sociedad produjeron una acumulación de demandas insatisfechas que finalmente buscaron expresión política por vías distintas a las institucionales y a los partidos de la transición.

El déficit no fue solo de deliberación, sino de los tres pilares que esta columna ha identificado como constitutivos de la política democrática de calidad. La ética política se debilitó cuando la lógica del acomodo sustituyó a la lógica programática y la distribución de cuotas de poder reemplazó a la discusión sobre fines. El conocimiento se fragmentó cuando los partidos delegaron el diseño de política pública en equipos técnicos desvinculados de cualquier mandato colectivo, implementando políticas que no siempre eran competentes en

sus instrumentos y que frecuentemente resultaban incomprensibles en su propósito para quienes debían beneficiarse de ellas. La vocación reformadora se agotó cuando la mantención en el poder se convirtió en el horizonte político máximo y la pregunta por el tipo de sociedad que se quería promover dejó de ser relevante.

Timothy Scully ya advertía, en su análisis histórico de los partidos chilenos, que la lógica de los tres tercios no era solo una distribución del espectro, sino la expresión de identidades políticas densas cuya erosión tendría consecuencias profundas. Lo que no podía anticipar era la velocidad con que esa erosión se haría visible ni la magnitud del vacío que dejaría. El desafío para las fuerzas democráticas chilenas no consiste en recuperar el centro como espacio de gestión tecnocrática, sino en reconstruir proyectos políticos con contenido propio, capaces de articular las demandas de justicia social, reconocimiento y participación con propuestas programáticas rigurosas y viables. Eso requiere exactamente lo que el centrismo posicional no puede ofrecer. Requiere una ética política explícita, un diagnóstico honesto de las transformaciones necesarias y la voluntad política de impulsarlas.

VIII. Conclusión. Contra la equidistancia, por el compromiso fundado

El centrismo posicional es una respuesta inadecuada a los desafíos de la democracia contemporánea, no porque la moderación sea un defecto, sino porque confunde la moderación de los medios con la renuncia a los fines. Una política verdaderamente democrática no puede contentarse con no ser ninguna de las opciones extremas. Debe aspirar a constituir algo sustantivo por derecho propio.

Las tradiciones del liberalismo social, la socialdemocracia y la democracia cristiana tienen todavía mucho que ofrecer, pero solo si están dispuestas a actualizar su pensamiento, articular sus propuestas con rigor y defender sus convicciones con coraje intelectual. La democracia no necesita gestores ni carreristas presuntamente equidistantes, sino fuerzas políticas y liderazgos que busquen obrar sobre la base de principios más altos, que sepan persuadir racionalmente y que tengan la capacidad de convertir sus ideas en transformación real de la sociedad.

Frente a la crisis de representación, la respuesta no es el vaciamiento programático, sino la densidad ideológica bien fundada. Frente a la polarización, la respuesta no es la equidistancia, sino la coherencia ética. Frente al populismo, la respuesta no es el tecnocratismo, sino la política con genuino sentido popular. Frente a las tentaciones autoritarias, la respuesta no es la complacencia centrista, sino el compromiso activo con las instituciones democráticas y con los valores que las sostienen. En esa dirección apunta toda la tradición del mejor pensamiento democrático, y hacia ella deben orientarse las fuerzas políticas que aspiren a tener un futuro en el siglo XXI.

Referencias bibliográficas

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate*.
- Böckenförde, E.-W. (2025). *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Trotta.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Paidós.
- Francisco. (2015). *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*.
- Francisco. (2023). *Laudato Deum*.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus Annus*.
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum*.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Crítica.
- Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*. Alianza Editorial.
- Maritain, J. (1983). *El hombre y el Estado*. Encuentro.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Mouffe, Ch. (2003). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Mounier, E. (1990). *El personalismo*. Sígueme.
- Przeworski, A. (1995). *Democracia y mercado*. Akal.
- Rosanvallon, P. (2009). *La legitimidad democrática*. Manantial.
- Sandel, M. (2011). *Justicia*. Debate.
- Sartori, G. (1980). *Partidos y sistemas de partidos*. Alianza Editorial.
- Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?* Taurus.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Scully, T. (1992). *Los partidos de centro y la evolución política chilena*. CIEPLAN / Notre Dame University Press.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo*. Paidós.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.