

Por una ciencia política enriquecida

Esteban Molina[*]

La ciencia política no puede mantener sin más su disposición positivista ni su pretendida neutralidad. Por el contrario, requiere “contaminarse” de filosofía política para dar cuenta de la democracia, y para concebir lo político como horizonte de sentido social.

Esteban Molina[*]

Antes de que la especialización departamental universitaria despedazara el pensamiento político, Tocqueville hacía votos por una ciencia política capaz de penetrar en los secretos del fenómeno democrático que se estaba desplegando ante sus ojos precisamente allí donde aquella especialización

ha alcanzado mayor desarrollo: “Una ciencia política nueva para un mundo completamente nuevo”, decía Tocqueville. Es justamente el novum de la democracia moderna, la despedida de la certeza a la que nos pone a prueba desde el punto y hora en que inaugura una forma de relación con el mundo, entre los hombres, y de los hombres consigo mismos que no es obra de la Naturaleza, de Dios o de la Historia, y en la que correlativamente la ley y el saber dejan de estar incorporados al poder, un poder infigurable, cuyo sitio deviene vacante, sólo provisionalmente ocupable; esto decimos, y las distintas maneras como los hombres han respondido al desafío democrático, a la experiencia de la indeterminación de su lugar en la trama social es lo que la ciencia política no ha sabido poner en evidencia. Creemos que la responsabilidad de ello recae sobre sus supuestos. Es cierto que Tocqueville habla de ciencia, pero si prestamos atención a sus análisis poco deben a la disposición positivista que ha terminado fagocitando a la ciencia política hasta convertirla en una formidable máquina de surf.

Planteamos que la superficialidad de la ciencia política quizá se deba a sus supuestos positivistas e inmediatamente nos asalta la duda de estar practicando un juicio sumario; de considerar congénitos supuestos que podrían pertenecer a un periodo superado de su devenir histórico. Pero en todas sus iniciativas encontramos la misma constante: lo político es un sector social de actividad positivamente delimitable de otros sectores de acción. Lo político queda vertido sin resto en el campo de juego de la política. La descripción del juego político pretende dejar sin efecto la sensación de que las condiciones de la política democrática se sustraen al propio juego, de que en la escena no está todo a la vista, de que el significado del presente no está en sí mismo. Sentimos que la posibilidad de la política democrática reside en una concepción más amplia, general, que da forma al vínculo social: eso es para nosotros lo político. Aquel programa positivista pudo tener sentido como respuesta a aquellos que pretendieron basar su poder en fuerzas invisibles de las que se autoproclamaban mediadores. Pero entonces como ahora confunde la exigencia de defenderse contra un orden teológico-político con la necesidad de hacer desaparecer cualquier rastro de alteridad del espacio social. Tanto el marxismo como la ciencia política liberal han concebido el poder como un medio, un instrumento al servicio de determinados intereses grupales. Al rebajarlo a un instrumento social ambas perspectivas ocultan la alteridad simbólica del poder, su papel instituyente, su sentido de polo, de referencia respecto a la cual la sociedad se descubre a través de sus divisiones internas como simbólicamente una y distinguible de otras formas sociales. Aquella operación que reduce lo político a un locus dentro

de la sociedad distinguible de otros lugares —el económico, el jurídico, el científico, el artístico...—, dificulta, por no decir impide, a la ciencia política responder desde ella misma a la pregunta por la institución de la sociedad que la hace posible: la democracia. Esta cuestión no encontraría respuesta en el interior de la ciencia política puesto que lo político, esto es la concepción del poder, de la ley y sus relaciones, no sería ya lo que conforma en su generalidad y distingue a esa forma de sociedad que llamamos democracia. El positivismo es justamente enemigo de la ambigüedad, precisamente el rasgo que define, según Claude Lefort, el sitio del poder en la sociedad democrática: “El poder se muestra por primera vez ilocalizable y localizado. Ilocalizable en tanto que surge del cruce de dos movimientos que se remiten el uno al otro, engendrándose de la sociedad a la que da forma; pero localizado necesariamente en tanto que replegado al campo social” (2000, p. 488).

El poder no puede eludir esa condición de instituyente e instituido. Entenderlo exclusivamente como una relación interna a la sociedad significa renunciar a pensar el enigma de la institución social, esto es, el secreto de una sociedad que aparece dividiéndose, distinguiendo de sí una instancia que a su vez la conforma. Este es el atolladero al que se ve abocada la ciencia política cuando, obedeciendo a los imperativos de objetividad y neutralidad valorativa, define lo político como un *factum* social circunscrito y distinguible de otros tantos *facta* sociales. Según Lefort, la ciencia política “nace de una voluntad de objetivación que olvida que no existen ni elementos o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clases), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social que preexistan a su conformación.” (1986, p. 20). La conformación de la sociedad es inseparable del poder de darse referencias de sentido y sinsentido, de legitimidad e ilegitimidad que hacen visibles relaciones que hasta entonces permanecían ocultas —si bien esta visibilidad nunca alcance a ser completa porque la figura última de lo humano permanece indeterminada—. El científico oculta lo que su instrumental teórico debe a dicha conformación cuando, pretendiendo alcanzar la posición de puro observador, se arroga el poder de juzgar, de extraer el sentido de lo que observa sin interferencias de valores precientíficos. Ese proceder impediría, a juicio de Lefort, “pensar lo que es pensado en toda sociedad y le confiere su estatuto de sociedad humana: la diferencia entre la legitimidad y la ilegitimidad, la verdad y la mentira, la autenticidad y la impostura, y entre la búsqueda del poder, o del interés privado, y la del bien común.” (1986, pp. 20-21). Pero detengámonos en el proceder de algunos científicos de la política, ya pertenezcan al departamento de Ciencia Política o de Sociología Política.

Según venimos planteando el poder es para los científicos de la política una relación empírica, fáctica, que puede registrarse en la conducta política de los individuos y que señala el hecho de que unos individuos influyen sobre otros, esto es, que un individuo o varios consiguen que otros “hagan algo que de otra manera no harían” (Bell, et. al., 1969, p. 22)

Los antecedentes de esta concepción empírico-positiva del poder se remontan a la sociología weberiana. Para Weber, el fenómeno del poder (Macht) ha de ser analizado como una relación teleológica: el poder es el medio o conjunto de medios del que se serviría un individuo o grupo para llevar a término la meta de la dominación (Herrchaft). Como el mismo Weber escribe, el poder significa

“la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (1979, p. 43). El éxito en la consecución de esa meta dependería de la capacidad de someter a otros a ese propósito, esto es, de “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (1979, p. 43). Weber puso las bases de una tradición de teoría empírica del poder que llega hasta nuestros días y en la que se encuentran nombres tan relevantes como los de T. Parsons, N. Luhmann, o los de Robert A. Dahl, Nelson W. Polsby, Peter Bachrach y Morton S. Baratz.

T. Parsons estudia el poder como “un mecanismo específico que opera para producir cambios en la acción de otras unidades individuales o colectivas, en los procesos de interacción social” (1967, p. 299). Lo vincula a la consecución de metas colectivas. Desde este punto de vista, el poder es concebido como “un medio generalizado de movilizar las adhesiones o la obligación de cara a una acción colectiva eficaz” (1967, p. 331). La eficacia en el cumplimiento de los objetivos de la acción hace del poder la relación de un supuesto “A” sobre otro “B”, que se definiría por “el derecho que tiene A, en cuanto unidad de adopción de decisiones implicada en el proceso colectivo, de adoptar decisiones que prevalezcan sobre las de B, en interés de la eficacia de la operación colectiva en su totalidad” (1967, p. 318).

Para Niklas Luhmann, el poder es también un instrumento. Sobre la base de una concepción de la sociedad entendida como una diferenciación de sistemas y subsistemas funcionales, cuya forma específica de operar dependería de un código, considera que, en el caso de los sistemas políticos modernos, el código estaría dado con la centralización estatal del poder. Para Luhmann, el poder es político sólo si se instituye “para cubrir las decisiones vinculantes colectivamente” (1990, p. 169), por tanto, tener el poder político significaría “poseer o no las posiciones en las que puede ser ejercida la violencia pública y desde las que se puede regular quien tiene influjo político, en qué asuntos y cuánto” (1990, p. 170).

Centrando la atención en el proceso de toma de decisiones y en el ejercicio del poder, Robert A. Dahl lo define como “algo semejante a: A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que de otra manera no haría” (1969, p. 80). Cercano al planteamiento de Dahl, N. W. Polsby entiende que “se puede concebir el poder —influencia y control son sinónimos servibles— como la capacidad de un actor de hacer algo que afecte a otro actor, que cambie el probable curso de unos futuros acontecimientos especificados. Esto puede ser más fácilmente concebido en una situación de adopción de decisiones” (1963, p. 3).

Críticos del planteamiento anterior, Bachrach y Baratz siguen, sin embargo, considerando que el poder es un medio puesto al servicio de un fin. En este caso, el de impedir que ciertos individuos puedan tomar parte en procesos de toma de decisiones políticas. De este modo, se ejerce poder, nos dicen:

- Cuando A participa en la adopción de decisiones que afectan a B. También se ejerce poder cuando A consagra sus energías a crear o reforzar aquellos valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública solamente de los problemas que sean relativamente inocuos para A. En la medida en que A consigue hacerlo, se impide, para todos los efectos prácticos, que B ponga sobre el tapete cualquier problema cuya resolución pueda perjudicar seriamente al conjunto de preferencias de A (1970, p. 7).

Detengámonos, por ejemplo, en el camino que sigue Luhmann para elaborar su concepción de lo político en las sociedades modernas no sólo por su creciente influencia en la ciencia política vía ciencias jurídicas, sino porque propone una teoría del sistema político cuya simplicidad y elevado grado de abstracción la convierten en un perfecto instrumento para excluir del “sistema” social la complejidad que introduce el deseo de libertad en las sociedades en que opera la diferenciación de poder político y poder religioso y para marginar la idea de que el ser de lo social está en cuestión en la sociedad política.

Según Luhmann, la dinámica diferenciadora de la modernidad pone en cuestión la posibilidad de una óptica totalizante, esto es, la posibilidad de encontrar un punto arquimédico que permita definir a la sociedad en general. No hay centro alguno en la sociedad moderna. La diferenciación funcional impide que algún individuo, algún grupo, o incluso algún subsistema social, puedan hablar por el todo. Las fronteras de los sistemas funcionales no pueden ser superadas por arriba. La diferenciación funcional de la modernidad contradice a los discursos de la totalidad social. La sociedad moderna no puede ser, por tanto, definida en términos de una totalidad positiva. Sólo podemos aproximarnos a ella negativamente. Más allá de los distintos sistemas funcionales no hay ningún nexo. La palabra ‘sociedad’ es sólo el adjetivo de una función codificada (gobernar/oponerse para la política; justo/injusto para el derecho; verdadero/falso para la ciencia; tener/no-tener dinero y contar/no-contar dinero para la economía...). Lo único que tienen en común esos códigos funcionales es su diferencia, esto es, su radical autorreferencia y autonomía. Los ecologistas, antinucleares, pacifistas, luchadores por los derechos humanos, antirracistas, feministas... habrían obviado, de acuerdo con Luhmann, esta circunstancia. Esos movimientos serían el resultado de la ignorancia del sentido de la diferenciación social propia de la modernidad. Sus críticas presupondrían una concepción de la sociedad y de la política que ya no existe.

Si la sociedad moderna no puede ser percibida como una totalidad extrasistémica en la que pudieran quedar prendidos los diferentes sistemas sociales, tampoco puede ser concebida como nexo interno entre los diferentes subsistemas sociales. A esa imagen no correspondería ninguna realidad. Cada subsistema social está regido por un código propio, no permeable a la acción de otros códigos. La autonomía es la forma en que el subsistema se autoclausura, se vuelve hacia el interior que le define sus operaciones propias. Sólo esa autoclausura lo diferencia. La acción que no corresponde a un código funcional predeterminado está condenada a la esterilidad. Simple ruido ambiental, perturbación extrasistémica. Dicho con una expresión tomada de la psicología, la sociedad de la teoría de sistemas se asemeja a una sociedad de autistas. Los sistemas de la política, la economía, la ciencia, el derecho, la educación, la religión... están unos al lado de los otros sin poder comunicarse. Hacer, por ejemplo, una crítica política de la economía o una crítica

moral de la política o de la economía es simplemente equivocarse de registro. En el mejor de los casos equivale a predicar en el desierto, en el peor a obstruir irresponsablemente los canales de la política o de la economía.

Detengámonos en el caso del sistema político.

El código binario con que la política se convierte en un sistema autónomo se refiere a la posesión o no-posesión del poder político. El sistema político democrático se diferencia de los demás sistemas sociales a través del código gobernar/oponerse. La centralización estatal del poder hace posible esta diferenciación. Visto así, el poder deviene para Luhmann poder político sólo en la medida en que es instituido para garantizar las decisiones colectivamente vinculantes. La respuesta a la cuestión de quién ha de llevar a cabo esa protección ha de buscarse entonces en aquellos que ocupan cargos del Estado. La limitación a las decisiones que toman los cargos del Estado es lo que funda la diferencia política:

Se trata —en palabras de Luhmann— de ocupar o no ocupar las posiciones en las que puede ser ejercida la violencia pública y desde las que puede ser regulada, de quién tiene influencia política, en qué asuntos y cuánta... La estructura de puestos del Estado sirve como código de la política, como código unitario de la política en general. Define un principio de constancia de sumas y un principio de “o esto/ o lo otro”: se pueden ocupar o no posiciones en el Parlamento, el Gobierno o la Administración. Esto codifica a la política en gobierno y oposición y permite plantear la cuestión si los grupos políticos disponen de mayoría parlamentaria, si poseen o no influencia en las posiciones de presidentes o en importantes funcionarios del gobierno (1988, p. 170).

Toda reivindicación social que pretenda tener relevancia política ha de reconocer las condiciones sistémicas de la política moderna, de otro modo el caos está servido. Para Luhmann, evitar, como lo hacen ecologistas, antinucleares, pacifistas, feministas... la lógica de la codificación significa “mezclarlo todo, adoptar frente a cualquier codificación la posición del tercero excluido y, por tanto, vivir inevitablemente como tercero excluido incluido en la sociedad, es decir, como parásito” (1988, p. 234). El parásito sólo podrá dedicarse a explotar la retórica de la angustia frente a una diferenciación de la sociedad tachada de irracional. La racionalidad alternativa de esos movimientos, su promesa de futuro, no es más que la vuelta al pasado de una sociedad indiferenciada. El reconocimiento de que la política sólo puede hacer política, es decir, que la política sólo puede obedecer a los imperativos de la codificación sistémica es para Luhmann el camino para superar la simplicidad de la crítica “política” de ecologistas, feministas...

Con la definición del poder como una relación fáctica los científicos de la política consideran cumplido su primer objetivo: delimitar la política como una relación fáctica en el interior de la sociedad. Pero señalábamos más arriba que la otra condición que el científico proponía para garantizar la objetividad del conocimiento político era la neutralidad valorativa. El principio de que los únicos enunciados científicamente válidos son los enunciados empíricos o descriptivos presupone, como diría Claude Lefort, que el científico se convirtiera en un observador capaz de efectuar operaciones de conocimiento que no debieran nada a su implicación en la vida social y que el observador se transformara en un sujeto neutro entregado a extraer relaciones de causalidad entre fenómenos o leyes de organización y funcionamiento de sistemas y subsistemas sociales.

La condición de posibilidad de la ciencia política sería entonces la capacidad de interiorizar la distinción entre juicios de valor (o prescriptivos) y juicios fácticos (o descriptivos). La polémica de la distinción entre hechos y valores se remonta a la disputa metodológica que ocupó a

filósofos y sociólogos antes de la Segunda Guerra Mundial. Para Weber, referente obligado de la ciencia política positiva, el principio de la neutralidad valorativa (Wertfreiheit) garantizaría la objetividad del análisis social y político, por cuanto exige al investigador no utilizar otros valores que los que derivan de las reglas de la lógica. Si la investigación social quiere ser ciencia, no debe decidir sobre la validez de ideales y valores, sino establecer y organizar coherentemente el material científico. La ciencia social ha de determinar lo que es, no lo que debe ser. Por tanto, la crítica que el científico social puede hacer de los ideales y valores “sólo puede tener carácter dialéctico, es decir, que sólo puede constituir un enjuiciamiento lógico-formal del material que se presenta en los juicios de valor e ideas históricamente dados, y un examen de los ideales con respecto al postulado de la ausencia de contradicción interna de lo querido” (1982, p. 43). En cuanto se propone este fin, la ciencia social puede proporcionar al hombre la conciencia de los axiomas últimos que están en la base del contenido de su voluntad, de los criterios de valor últimos de los cuales parte inconscientemente, o de los cuales, para ser consecuente debería partir. Ahora bien, llevar a la conciencia estos criterios últimos que se manifiestan en el juicio de valor concreto es para Weber lo máximo que ella puede realizar sin adentrarse en el terreno de la especulación. Que el sujeto que juzga deba profesar estos criterios últimos es asunto privado, personal, y atañe a su voluntad y a su conciencia, no al saber

científico.

E. Nagel, uno de los principales herederos contemporáneos de Weber y defensor a ultranza de un estatuto científico para la ciencia social y política, reconoce las dificultades que en ocasiones se dan para realizar la distinción entre hechos y valores, pero considera que es científicamente viable. Frente a los que acusan a la ciencia política y, en general, a la ciencia social de introducir subrepticamente juicios de valor enmascarados de juicios fácticos, propone que distingan entre “juicios de valor de apreciación” y “juicios de valor de caracterización”. Los primeros expresarían la “aprobación o desaprobación de algún ideal moral (o social) o de alguna acción (o institución) debido a una actitud tomada frente a tal ideal” y se referirían a las “evaluaciones según las cuales un estado de cosas imaginado o real es digno de aprobación o desaprobación”; los segundos expresarían “una estimación del grado en el cual algún tipo de acción, objeto o institución comúnmente admitido (y más o menos claramente definido) está implicado en un caso determinado” (1978, p. 443). Según Nagel, una caracterización no presupone necesariamente una apreciación:

Es evidente que si un investigador emite un juicio de valor caracterizador, ello no lo obliga lógicamente a afirmar o negar una evaluación apreciativa correspondiente. No es menos evidente que no puede emitir un juicio de valor apreciativo acerca de un caso dado... a menos de que pueda afirmar un juicio caracterizador acerca de este caso, independientemente del juicio apreciativo... Por consiguiente, aunque los juicios caracterizadores están necesariamente implicados por muchos juicios apreciativos, el emitir juicios apreciativos no es una condición necesaria para emitir juicios caracterizadores (1978, p. 443).

Nagel considera que las dificultades que plantean a las ciencias sociales las valoraciones tácitas pueden ser superadas a través de los “mecanismos autocorrectivos de la ciencia como empresa social”, pues:

La ciencia moderna, nos dice, estimula la invención, el intercambio y la crítica —libre pero responsable— de ideas; alienta la competencia en la búsqueda de conocimiento entre investigadores independientes, aun cuando sus orientaciones intelectuales difieran; y disminuye progresivamente los efectos de las actitudes parciales observando solamente aquellas conclusiones de las investigaciones que sobreviven al examen crítico de una comunidad indefinidamente grande de estudiosos sean cuales fueren sus preferencias valorativas o sus adhesiones doctrinarias (1978, p. 441).

Por tanto, Nagel no encontraría ninguna “buena razón” para calificar como imposible la distinción entre hechos y valores. Las posibles dificultades, más de carácter técnico que de orden teórico, no serían tan abrumadoras para hacerlo desistir del proyecto de una ciencia social neutra.

Reducir lo político a un subsistema social, a *political behaviour*, significa disimular el excedente de sentido que contiene la política; ese excedente se insinúa en el momento en que pretendemos juzgar la acción política, en que preguntamos por su legitimidad. Es entonces cuando aparece la distinción entre lo simbólico y lo fáctico, entre un plano de referencias de sentido y el plano de la acción, en fin, entre lo político y la política. La política nos remite a lo político como foco ilocalizable e infigurable de generación de la ley, de la distinción de lo legítimo y lo ilegítimo, y con ella de la generalidad que vincula a lo social a través de sus divisiones. Lo político está impreso en la experiencia política como su supuesto, al igual que lo están de manera inextricable una experiencia del mundo y de lo humano.

La disposición positivista tiene todavía un efecto nada deseable. Al reducir la facultad del juicio a la descripción y ordenamiento lógico-formal de las observaciones, conduciría a las paradójicas consecuencias que nos señala Leo Strauss:

Tendríamos el derecho de hacer una descripción puramente fáctica de los actos cumplidos en un campo de concentración, bajo el conocimiento y la vista de todos, y también, sin duda, un análisis, igualmente factual, de los motivos y los móviles que han movido a los actores en cuestión, pero nos estaría prohibido pronunciar la palabra crueldad. Cada uno de nuestros lectores, a menos que fuera estúpido, no dejaría de ver que los actos en cuestión son crueles. Una descripción fáctica sería, en realidad, una sátira feroz y nuestro informe, que se quería directo y objetivo, se nos revelaría un tejido de circunloquios (1986, p. 59).

Ni siquiera la sofisticada distinción entre caracterización y apreciación que nos proponía Nagel, puede desconocer que la estimación del grado de crueldad que pueda comportar una conducta presupone la comprensión del significado de lo humano y de lo inhumano. Esta comprensión no puede alcanzarse, sin embargo, desde una posición exterior a lo social, como la que implica el imperativo de la neutralidad. La ficción de la neutralidad impediría, a juicio de Lefort, pensar “lo que es pensado en toda sociedad y le da su estatuto humano: la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre la verdad y la mentira, entre la autenticidad y la impostura, la búsqueda del poder o el interés privado y la búsqueda del bien común” (1986, p. 21).

La ciencia política ha de incorporar la experiencia de la filosofía política. Para ello ha de corregir el miope positivismo de sus supuestos metodológicos: no es limpiando el campo político de adherencias filosóficas, morales, o existenciales, como la ciencia política puede captar la modalidad de ser que pone en juego la democracia, o como puede comprender las claves de ese fenómeno tan perturbador como iluminador de la constitución simbólica de la democracia que es el totalitarismo. Como sugiere Lefort, la ciencia política es vana si no incorpora, al menos en germen, “una interrogación sobre el ser de lo social”, si no que nos requiere “descifrar, sea cual

sea su objeto, el fenómeno de su institución, la manera como una humanidad se diferencia o, con más contundencia, se divide para existir como tal, la manera como ella dispone de los referentes simbólicos para dar una figura a lo que se le escapa: su origen, la naturaleza, el tiempo, el ser mismo” (1978f, p. 9).

La ciencia política ha de contribuir, como deseaba Tocqueville, a la iluminación de ese mundo completamente nuevo, a esa forma de vida nueva que atisbaba y que él mismo llamó democracia. Ello requiere concebir lo político no como una parcela social, sino como horizonte de sentido social. Y esto significa tratar de hacer visible la trama de relaciones y vivencias que conforman la experiencia social de los ciudadanos. Como sugiere Leftwich (en David Marsh y Gerry Stokers, 1988, p. 17), si la ciencia política no quiere alejarse cada vez más de la vida de los ciudadanos ha de ampliar su tradicional objeto (el gobierno) hacia “una política de la vida cotidiana”. Esta extensión significa que la democracia tiene que dejar de ser concebida exclusivamente —tal como ha ocurrido en buena parte de la ciencia política— como democracia de instituciones y organizaciones (partidos, sindicatos, corporaciones) para ser comprendida como democracia de los ciudadanos, es decir, como una forma de vida que desde el reconocimiento de la plena ciudadanía permita a cada cual conformar su relación consigo mismo y con los otros en un contexto de incertidumbre que no extrae su sentido último de poderes extrasociales (Naturaleza, Dios), ni intrasociales (Historia, Ciencia, Mercado). Los individuos han de inventarse a sí mismos, han de procurarse una identidad. Esta búsqueda no puede fluir sin comprender la sociedad política que la hace posible —la democracia— y la manera como responde a la irresoluble tensión entre el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado que constituye a toda Ciudad.

REFERENCIAS

- Bachrach P. y M. Baratz (1979), *Power and Poverty*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bell, R., et. al. (1969), *Political Power*, Nueva York, The Free Press.
- Dahl, R. (1969), “The Concept of Power”, en R. Bell, et al.
- Lefort, C. (2000), *Les formes de l’histoire*, París, Gallimard.
- Lefort, C. (1986), *Essais sur le politique*, París, Seuil.
- Luhmann, N. (1988), *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Marsh, D. y Stokers, G. (eds.), (1988), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza.
- Nagel, E. (1978), *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Polsby, N.W. (1963), *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press.
- Parsons, T. (1984), *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, The Free Press.
- Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, París, Flammarion.
- Weber, M. (1959), *Economía y sociedad*, México, FCE.
- Weber, M. (1982), *Ensayos sobre metodología sociológica*, México, FCE.