

Hannah Arendt, Tocqueville y la mirada hacia la revolución: La doble tesis de la fundación como hábito y horizonte.

1. Introducción

«¿Tiene la política todavía algún sentido?» (Arendt, 2015, p. 144). La pregunta de Hannah Arendt no es retórica. Surge de experiencias históricas que han roto la identificación tradicional entre política y Libertad, destacando el fenómeno del totalitarismo por cuanto habría mostrado que las instituciones podían servir a la destrucción de la pluralidad humana, así como la técnica moderna al vislumbrar la posibilidad de que la violencia estatal llegara a amenazar la existencia misma de la humanidad. Si la política se reduce a dominación, violencia o administración, su desaparición puede parecer incluso deseable. De ahí que la cuestión decisiva no sea si seguirán existiendo gobiernos, sino si todavía es posible una experiencia de la política cuyo sentido sea la libertad.

Arendt busca esa experiencia en momentos en los que los seres humanos han actuado conjuntamente y han desencadenado algo nuevo. Por eso la revolución ocupa un lugar central en su teoría política. «El fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad» (Arendt, 2006, p. 12). Resulta fundamental atender a una de sus tesis centrales en torno al acontecimiento histórico de la revolución, que es la distinción entre el esfuerzo violento o concertado para derribar un poder opresivo, la liberación, que solo alcanza sentido político cuando abre un espacio estable en el que los ciudadanos puedan participar en los asuntos comunes. El problema aparece entonces con toda su dificultad. La libertad se manifiesta como comienzo, pero el comienzo es contingente y transitorio. Para perdurar necesita instituciones; sin embargo, la institucionalización puede convertir la libertad activa que fundó el nuevo orden en obediencia pasiva a sus resultados. La revolución debe, por tanto, transformar el comienzo en una *constitutio libertatis* sin clausurar la capacidad de comenzar.

Alexis de Tocqueville permite abordar esa dificultad desde un ángulo complementario. La democracia norteamericana no le interesa únicamente por sus mecanismos constitucionales, sino por las condiciones históricas, sociales y morales que hacen practicable el autogobierno. El *point de départ* puritano, los municipios de Nueva Inglaterra, las asociaciones, la religión y las costumbres muestran que la libertad política no nace acabada en la Constitución federal. Antes de quedar jurídicamente constituida, había sido aprendida y ejercida. De ahí la conocida analogía de Tocqueville donde esbozará que «las instituciones comunales son a la libertad lo que las escuelas primarias son a la ciencia» (1911a, pp. 71–72). La libertad no se conserva solo mediante garantías; requiere ciudadanos habituados a sus usos y formas.

La comparación entre ambos autores cuenta con antecedentes importantes. Lloyd (1995) mostró que la deuda arendtiana con Tocqueville ilumina su diagnóstico común del despotismo moderno y del aislamiento, así como la función política de la asociación. Danoff (2012) formuló una diferencia especialmente fecunda, ya Tocqueville concibe la política también como escuela, mientras Arendt insiste en la política como escenario de aparición entre iguales. Más recientemente, el debate sobre los consejos, el poder constituyente y la institucionalización de la libertad ha reforzado la lectura de Arendt como pensadora de una democracia capaz de conservar institucionalmente la iniciativa ciudadana (Popp-Madsen, 2021; Sánchez Muñoz, 2024; Maier, 2026). En los estudios tocquevilleanos, a su vez, se ha matizado la imagen de una libertad local que existiría simplemente al margen de toda administración, mostrando la compleja imbricación entre autogobierno y estructuras institucionales más amplias (Thompson, 2024).

Este artículo propone ordenar ese diálogo mediante una hipótesis precisa. A saber, Arendt ofrece una fenomenología política del comienzo y de la fundación; Tocqueville permite reconstruir una fenomenología del aprendizaje y de la duración de la libertad. No se trata de identificar sus teorías ni de convertir a Tocqueville en un antecedente completo de Arendt. La tesis es más limitada, por cuanto sostiene que juntos permiten distinguir tres momentos de una misma experiencia política. La libertad aparece cuando una pluralidad actúa concertadamente; se constituye cuando esa capacidad recibe una forma institucional; y se conserva cuando existen prácticas capaces de reactivar en el presente el principio contenido en el comienzo. La cuestión de la revolución deja así de ser solamente la del instante fundador y se convierte en la pregunta por las condiciones que permiten que una fundación siga siendo libre.

2. La libertad como experiencia: aparecer, actuar, comenzar

Hablar de una fenomenología política de la libertad no significa aplicar sistemáticamente el método husserliano a la teoría de las instituciones ni adscribir sin matices a Arendt a una escuela filosófica. Designa aquí una operación más concreta consistente en describir cómo aparece la libertad, entre quiénes, mediante qué actividades y bajo qué condiciones puede adquirir presencia y duración en un mundo común. La pregunta no se limita a qué es la libertad, sino que atiende a dónde y cómo se vuelve experiencia.

El punto de partida arendtiano es la pluralidad. La libertad política no reside primariamente en una facultad interior de la voluntad ni en un espacio privado inmune a la interferencia. Aparece ante otros, cuando alguien habla y actúa en una red de relaciones que puede responder, juzgar y continuar lo iniciado. Loidolt (2018) ha mostrado que esta dimensión puede reconstruirse como una «fenomenología de la pluralidad». Así, la pluralidad no es una mera coexistencia de individuos, sino una realidad que se actualiza

cuando perspectivas irreductibles se articulan públicamente y forman un mundo compartido. Ser libre, en este sentido, exige un espacio de aparición.

La acción introduce además una estructura temporal específica. Actuar significa comenzar algo que no puede deducirse por completo de sus antecedentes. La libertad interrumpe la apariencia de necesidad y abre un curso de acontecimientos cuyos resultados no controla ningún actor. Esa capacidad de comenzar explica la afinidad arendtiana entre libertad y natalidad, pero explica también la fragilidad de toda acción, debido a que lo nuevo puede desaparecer tan rápidamente como apareció. La libertad necesita, por tanto, un mundo suficientemente estable para que las palabras, los actos y las promesas tengan consecuencias que sobrevivan al instante.

Aquí la institución deja de ser lo opuesto a la libertad. Una constitución puede ser algo más que un sistema de límites y competencias, pudiendo conformar y articular un ámbito duradero de libertad pública. El problema es que esa estabilización contiene un riesgo. Las instituciones nacidas de la acción pueden independizarse de ella hasta convertir a los ciudadanos en destinatarios de decisiones tomadas por otros. Puede subsistir un régimen constitucional mientras se debilita la experiencia política que le dio origen. La distinción arendtiana entre liberación y libertad formula precisamente este punto cuando, recordemos, no confunde la eliminación de la opresión con la fundación de un espacio-entre — *Zwischenraum*— donde la ciudadanía participe en la esfera de los asuntos comunes (Arendt, 2006, pp. 189–190).

Tocqueville traslada la misma cuestión desde el acontecimiento extraordinario hasta la experiencia ordinaria del autogobierno. El municipio no es importante únicamente porque descentralice competencias. Es el lugar en el que el ciudadano descubre que los asuntos comunes no pertenecen exclusivamente a una instancia superior y que su juicio tiene efectos sobre el mundo que comparte con otros. La «libertad comunal» es, por eso, «cosa rara y frágil»: no puede implantarse de golpe por voluntad del legislador, pues necesita leyes, costumbres y tiempo para penetrar en los hábitos (Tocqueville, 1911a, pp. 71–72). Tocqueville introduce así una dimensión que será decisiva para completar a Arendt. En sus reflexiones, encontramos que la libertad no solo debe tener un lugar donde aparecer; debe adquirir una forma habitual que disponga a los ciudadanos a ocupar ese lugar.

La convergencia inicial puede formularse de esta manera. En ambos autores el poder no es, en primer término, la capacidad de imponer una voluntad, sino una potencia relacional. Los individuos dejan de ser políticamente impotentes cuando acuerdan actuar juntos. Pero Arendt concentra su mirada en el aparecer de esa potencia y en el problema de su fundación; Tocqueville estudia cómo la reiteración del autogobierno forma el gusto, las

capacidades y las costumbres que permiten sostenerla. Esta diferencia de acento hará posible pasar de la fenomenología del comienzo a una teoría de su duración.

3. Antes de la Constitución: *point de départ*, pacto y poder desde abajo

La revolución moderna enfrenta, según Arendt, una dificultad que no se resuelve con el derrocamiento del antiguo régimen. Quienes pretenden fundar un orden nuevo deben crear el marco del que procederá en adelante la legitimidad de los poderes constituidos, pero no pueden recibir de ese marco una autoridad que todavía no existe. El poder constituyente parece encerrado en una *petitio principii*. La tentación moderna consistió en buscar un absoluto capaz de detener el círculo, dando lugar a las modernas ideas políticas de la nación, la voluntad general, la soberanía popular entendida como voluntad indivisible o, en último término, una instancia trascendente que autorizase las leyes humanas (Arendt, 2006, pp. 209–219).

La oposición entre las revoluciones francesa y americana sirve a Arendt para precisar esta dificultad. Su contraste es discutible como reconstrucción histórica exhaustiva, pero teóricamente cumple una función nítida. En Francia, la caída del monarca dejó disponible el lugar conceptual de la soberanía y facilitó que la nación o el pueblo ocuparan «los zapatos del príncipe». Esto es, cambió el titular de la voluntad suprema sin desaparecer la pretensión de una fuente única e indivisible de poder y ley (Arendt, 2006, pp. 210–211). La revolución quedaba así tentada a legitimar el nuevo orden mediante una voluntad situada por encima de las instituciones que ella misma producía. El problema del absoluto no era un residuo religioso accidental, sino una consecuencia de la dificultad moderna para pensar leyes humanas que no dependieran de una voluntad soberana.

La experiencia norteamericana ofreció a Arendt una salida distinta no porque careciera de conflictos, exclusiones o violencia, sino porque disponía de prácticas políticas que permitían imaginar el poder sin soberanía. Su interés no reside, por ello, en construir una excepcionalidad americana moralmente incontaminada. Consiste en aislar una experiencia “inolvidable” —Tocqueville apuntaría al adjetivo “excepcional”—, en la que el poder puede preceder al Estado central y aumentar por asociación. Esta precisión es importante para la comparación con el pensador francés. Ambos autores seleccionan en la historia americana aquellos fenómenos en los que la libertad se vuelve visible como autogobierno; la reconstrucción filosófica no equivale a afirmar que esos fenómenos agoten la realidad social de los Estados Unidos.

Arendt considera que la experiencia americana alteró los términos del problema porque la revolución no comenzó frente a una multitud políticamente desorganizada. Las colonias poseían asambleas, ciudades, condados y corporaciones capaces de actuar antes de la

ruptura con Inglaterra. Cuando se reunió la Convención, los delegados no se presentaban como representantes de una voluntad nacional abstracta creada por el propio acto constituyente, sino de cuerpos políticos previamente organizados. Por eso «recibieron su autoridad desde abajo» (Arendt, 2006, p. 226). La Constitución federal no produjo *ex nihilo* el poder que la autorizó, sino que articuló, amplió y estabilizó poderes que ya se habían manifestado en escalas menores.

Este argumento coincide con la lógica del *point de départ* tocquevilleano. Tocqueville abre *La democracia en América* retrocediendo hasta las condiciones que acompañaron el nacimiento de las colonias porque el origen conserva capacidad explicativa sobre su desarrollo posterior. El punto de partida no es una causa mecánica que determine todo el futuro; contiene disposiciones, hábitos e instituciones que orientan las posibilidades ulteriores. Conviene distinguirlo del «hecho generador» de la igualdad de condiciones. La igualdad describe el movimiento social general de la democracia moderna; el *point de départ* ayuda a explicar por qué ese movimiento adoptó en Norteamérica una forma compatible, al menos parcialmente, con el autogobierno.

Ceaser (2011) ha descrito esta lectura como una «tesis de las dos fundaciones», donde la primera sería la colonización puritana de Nueva Inglaterra; la segunda, la secuencia de Independencia, Revolución y Constitución entre 1775 y 1789. La relevancia de la primera no disminuye el carácter fundador de la segunda, pero impide concebir 1787 como un comienzo absoluto. Los puritanos habían establecido ya instituciones locales, costumbres de autogobierno y una forma de vida política sobre la que pudo asentarse el régimen federal. La segunda fundación eleva a una nueva escala capacidades sedimentadas en la primera.

La genealogía tocquevilleana es explícitamente ascendente. Varias comunidades se organizaron antes de recibir la sanción definitiva de la Corona; sus habitantes «se constituyeron por sí mismos» y las cartas posteriores reconocieron en buena medida una existencia política ya formada (Tocqueville, 1911a, pp. 41–42). De ahí la secuencia según la cual aparecen primero las comunidades, después el condado, el Estado y, finalmente, la Unión (pp. 46–47). El municipio no es una división creada por un centro previamente soberano. Es una célula política originaria en la que los habitantes eligen magistrados, votan gastos, recaudan tributos y deciden sobre cuestiones comunes.

La importancia del *point de départ* tampoco debe confundirse con una nostalgia por una homogeneidad puritana. Tocqueville admira la energía cívica de Nueva Inglaterra, pero su análisis tiene una estructura comparativa por cuanto busca identificar qué combinaciones de religión, costumbres e instituciones hicieron posible que la igualdad democrática no desembocara inmediatamente en centralización. La religión importa menos como contenido

teocrático que por la manera en que limita ciertas pretensiones de la voluntad humana y, al mismo tiempo, deja un amplio campo a la iniciativa política. Las *mœurs* designan, en este marco, algo más amplio que la moral privada al incluir “hábitos del corazón”, opiniones, prácticas y usos que hacen que un conjunto institucional pueda ser efectivamente habitado.

Esta perspectiva corrige una tentación frecuente del constitucionalismo, como es la de atribuir a la norma escrita capacidades que solo poseen las prácticas sociales. Una constitución puede distribuir competencias y reconocer derechos, pero no puede producir por sí sola el deseo de intervenir, la confianza necesaria para cooperar o la disposición a aceptar que la acción común exige compromisos. En Tocqueville, el origen importa porque algunas de esas disposiciones se forman antes de 1787. En Arendt, importa porque la autoridad de la Constitución descansa parcialmente en una historia de poder ya experimentado. La coincidencia permite hablar de una prehistoria política de la fundación: el acto constituyente concentra y reorganiza experiencias que le proporcionan inteligibilidad y fuerza.

El Pacto del Mayflower condensa simbólicamente esta estructura. Tocqueville subraya que, antes de desembarcar, los peregrinos acordaron mediante consentimiento mutuo constituirse en un «cuerpo de sociedad política» y darse las leyes y cargos necesarios para su empresa (1911a, pp. 39–40). Arendt reconoce en ese acto algo más que un precedente jurídico para entresacar la estructura elemental de la fundación. Los participantes no transfieren un poder previamente poseído a un soberano exterior; producen una capacidad política nueva al obligarse recíprocamente. El pacto convierte la pluralidad dispersa en un cuerpo capaz de actuar sin borrar la diferencia entre sus miembros.

La promesa resulta decisiva porque responde a una fragilidad intrínseca de la acción. Quien comienza no domina las consecuencias de lo iniciado. El futuro permanece abierto porque otros pueden responder de manera imprevisible. La promesa no elimina esa contingencia, pero crea escenarios parciales de fiabilidad dentro de ella que permite a actores diferentes comprometerse sin quedar absorbidos en una voluntad única. Por eso Arendt distingue el contrato vertical, mediante el cual los individuos entregan poder a un gobernante a cambio de protección, del pacto horizontal basado en reciprocidad e igualdad. En este último, las «promesas libres y sinceras» no enajenan el poder, sino que combinan fuerzas separadas y producen una potencia común (Arendt, 2006, pp. 232–238).

La continuidad entre pacto y federación se vuelve entonces inteligible. Si individuos distintos pueden asociarse sin desaparecer dentro de un soberano, también comunidades constituidas pueden formar una unión sin perder enteramente su identidad. El federalismo es una ampliación del principio de promesa, tratándose de una «combinación más amplia de poderes» que aumenta la capacidad común precisamente porque no necesita anular las

fuentes de poder que la componen (Arendt, 2006, p. 229). Tocqueville describe la Constitución en términos compatibles con esta lógica cuando observa que los Estados conservan las competencias ordinarias y que la Unión recibe atribuciones delimitadas para aquellos asuntos que requieren acción común (1911a, pp. 136–146).

Esta lectura no obliga a idealizar la autonomía local americana. Thompson (2024) ha mostrado que el propio Tocqueville reconoce, aunque no siempre sistematiza, la importancia causal de instituciones administrativas más amplias en la consolidación de prácticas de autogobierno. La objeción es pertinente porque evita convertir la fenomenología de la libertad en una sociología ingenua de la espontaneidad. «Poder desde abajo» no significa ausencia de estructuras, sino que la legitimidad y la vitalidad de un orden libre no pueden proceder exclusivamente de un centro que fabrica a sus propios participantes. La institución política es estable cuando articula capacidades de acción ya existentes y deja abierto el camino para que sigan actuando.

4. Del comienzo al principio: autoridad, *augmentum* y *constitutio libertatis*

La promesa explica cómo aparece el poder y cómo puede adquirir cierta estabilidad, pero no resuelve por sí sola la cuestión de la autoridad. Un pacto puede vincular a quienes lo realizan; una constitución debe además obligar a mayorías y minorías, y debe conservar validez para generaciones que no participaron personalmente en el acto fundador. La pregunta es cómo una decisión histórica contingente puede adquirir duración sin recurrir a un absoluto que vuelva a situarse por encima de la pluralidad.

Arendt recurre aquí a la experiencia romana. Roma permite distinguir poder y autoridad sin identificar la segunda con una voluntad soberana. El poder reside en quienes actúan; la *auctoritas* remite al vínculo con la fundación. La autoridad no gobierna por la fuerza ni crea por sí sola la capacidad de actuar. Hace presente el comienzo como referencia que orienta y da continuidad al cuerpo político (Arendt, 2006, pp. 270–276). En la República norteamericana, Arendt entiende que esa función se desplaza hacia la Constitución y, de manera particular, hacia la Corte Suprema como institución encargada de interpretarla.

Lo decisivo, sin embargo, no es localizar una nueva sede de soberanía. La autoridad procede del carácter fundador del acto y del principio que se manifestó en él. Esta idea se expresa mediante la etimología romana de *auctoritas*, vinculada a *augere* como *aumentar*. Conservar el origen no significa reproducirlo literalmente ni congelar las decisiones de los fundadores. Significa acrecentar el comienzo, incorporar novedades de modo que la innovación permanezca reconociblemente ligada al principio que dio origen al cuerpo político (Arendt, 2006, pp. 275–278). Las enmiendas constitucionales ilustran bien esta lógica, abriendo en la posibilidad de modificar el texto el fortalecimiento de su autoridad,

por cuanto permite que generaciones posteriores prolonguen, corrijan o amplíen la empresa fundadora.

La referencia romana tiene además una consecuencia para la temporalidad política. La tradición, tal como Arendt la reconstruye, no vale porque el pasado sea superior al presente, sino porque establece una relación entre generaciones. Los descendientes no estuvieron en el comienzo y, precisamente por eso, la autoridad solo puede sobrevivir si el origen es transmisible sin exigir una repetición literal. El modelo romano de fundación ofrece una forma de continuidad distinta tanto de la obediencia tradicionalista como del decisionismo donde cada incorporación legítima aumenta un edificio cuyos cimientos siguen siendo reconocibles.

Esta concepción permite entender por qué la autoridad constitucional es inseparable de la participación. Si la autoridad se convierte únicamente en deferencia ante intérpretes profesionales del texto, la fundación se separa de la experiencia que le dio sentido. Pero si toda generación se declara soberana para comenzar desde cero, la promesa común pierde estabilidad. La *constitutio libertatis* necesita un equilibrio difícil. De un lado, un mundo suficientemente duradero para que la acción tenga dónde inscribirse y, de otro, una apertura suficiente para que quienes lo heredan no sean meros ocupantes de una casa ajena.

La categoría de *augmentum* evita así una oposición falsa entre fundación y cambio. Si conservar equivaliera a inmovilizar, la constitución de la libertad exigiría cerrar el orden a la novedad y traicionaría el principio de acción que pretendía proteger. Pero si toda innovación supusiera romper con el origen, ninguna fundación podría adquirir duración. La estabilidad política consiste en mantener una continuidad capaz de recibir comienzos nuevos.

Arendt formula esta respuesta de manera más radical al final de *Sobre la revolución* al asentar que *principium* significa simultáneamente comienzo y principio. El modo en que una acción comienza introduce una regla o inspiración para su continuación. En la experiencia americana, el principio no fue una proposición abstracta impuesta desde fuera, sino la forma de relación desplegada en la fundación, «promesa mutua y deliberación en común» (Arendt, 2006, pp. 293–295). La autoridad puede así desprenderse del propio comienzo sin convertirlo en un hecho sagrado. No cualquier origen se legitima por haber ocurrido; lo que importa es la cualidad política del principio que contiene.

Esta formulación permite una nueva aproximación a Tocqueville. El *point de départ* y el *principium* no son conceptos equivalentes, pero comparten una estructura temporal. Ambos rechazan que el origen sea un pasado muerto. Tocqueville estudia cómo el comienzo se sedimenta en costumbres, instituciones y opiniones; Arendt pregunta cómo

puede ser reactivado mediante nuevas acciones. El primero subraya la duración histórica de las disposiciones; la segunda, la capacidad de recomenzar desde un principio heredado. Una fundación libre necesita de ambas cosas, tanto de la sedimentación suficiente para no empezar siempre desde cero como de la apertura suficiente para no quedar sometida a las dinámicas cíclicas relativizadoras.

En este punto se sitúa también el debate contemporáneo sobre el poder constituyente. Maier (2026) muestra que, aunque Arendt rechaza la formulación soberanista de Sieyès, su teoría contiene una concepción alternativa del poder constituyente, entendido como la capacidad efectiva de formar instituciones nuevas a partir de un poder ya desplegado en prácticas comunes. Popp-Madsen (2021) ha insistido de modo semejante en que el valor de la tradición de los consejos consiste en deshacer la oposición entre un poder constituyente efímero y un poder constituido que lo clausura. La pregunta arendtiana no es cómo mantener permanentemente un estado revolucionario, sino cómo institucionalizar una capacidad de iniciativa que siga perteneciendo a los ciudadanos después de la fundación.

5. El tesoro perdido: instituciones para una libertad que pueda reaparecer

El éxito de la Revolución americana contiene, para Arendt, una paradoja. La Constitución logró estabilizar el nuevo cuerpo político y conferir autoridad al orden fundado, pero no garantizó una morada permanente para la experiencia de libertad pública que había acompañado la revolución. El nuevo régimen preservó sus resultados sin reservar «ningún lugar destinado al ejercicio» de las capacidades políticas que los habían producido (Arendt, 2006, pp. 319–321). La libertad quedó protegida como derecho y como estructura constitucional, pero la participación directa tendió a desplazarse hacia el momento excepcional del origen.

El «tesoro perdido» es precisamente esa experiencia de poder y felicidad pública que surge cuando los ciudadanos descubren que pueden intervenir conjuntamente en el mundo. Muldoon (2011) ha mostrado que el sistema de consejos debe entenderse como el intento arendtiano de conservar esa dimensión constituyente dentro de una forma estable. El problema no se resuelve eligiendo entre espontaneidad revolucionaria y representación, sino creando instituciones que eviten que la iniciativa ciudadana sea completamente absorbida por los órganos ordinarios del Estado.

La pérdida del tesoro tiene también una dimensión narrativa. Arendt insiste en que las revoluciones no solo fracasan cuando sus instituciones desaparecen; pueden fracasar cuando las generaciones posteriores pierden el lenguaje necesario para nombrar lo que ocurrió. Si la revolución se recuerda únicamente como liberación frente a la opresión, el contenido positivo de la libertad pública se vuelve invisible. Permanecen derechos fundamentales —sin los cuales no hay política libre—, pero se olvida que la libertad

significó también participar, ser visto y oído, iniciar con otros. La ausencia de una tradición capaz de transmitir esa experiencia facilita que el ciudadano termine entendiendo la política como una actividad profesional ajena.

Los consejos interesan porque intentan resolver simultáneamente un problema espacial y temporal. Espacial, porque ofrecen ámbitos delimitados en los que la pluralidad puede aparecer sin quedar disuelta en la escala de una masa nacional. Temporal, porque permiten que la capacidad constituyente vuelva a ejercerse después de la revolución. Su lógica federal —unidades pequeñas que pueden coordinarse en niveles sucesivos— busca evitar tanto la impotencia local como la absorción central. En este sentido, los consejos no son una invitación a la revolución permanente, sino una propuesta para que la normalidad constitucional contenga ocasiones de iniciativa.

Jefferson proporciona a Arendt el ejemplo más próximo en el contexto americano. Su proyecto de dividir los condados en wards o «repúblicas elementales» pretendía acercar el ejercicio del gobierno a unidades suficientemente pequeñas para que los ciudadanos pudieran deliberar y actuar. Arendt interpreta esa intuición como una respuesta tardía a la carencia de la Constitución, ya que faltaba una estructura que hiciera posible seguir experimentando la libertad una vez terminada la revolución (Arendt, 2006, pp. 320–330). Los consejos que reaparecen en diferentes procesos revolucionarios prolongan la misma búsqueda, siendo instituciones nacidas de la acción de los participantes y orientadas a conservar un espacio de iniciativa.

La literatura reciente ha devuelto importancia a esta dimensión. Lederman (2019) sostiene que los consejos no son una excentricidad marginal, sino una consecuencia de la concepción arendtiana del poder, en la que se entiende que, si el poder surge entre quienes actúan juntos, una teoría democrática que carezca de espacios para esa acción convierte la libertad en una experiencia episódica. Sánchez Muñoz (2024) ha recuperado los consejos como una propuesta relevante ante la crisis contemporánea de la representación, aunque los ejemplos recientes muestran también sus dificultades de escala, continuidad y articulación con las instituciones existentes. El interés del modelo no reside, por tanto, en ofrecer un diseño constitucional cerrado, sino en señalar la exigencia de un orden libre debe contener lugares donde el ciudadano no sea solo elector, administrado o titular de derechos, sino participante.

La objeción elitista sigue siendo importante. La participación intensiva exige tiempo, disposición y competencias desigualmente distribuidas; un sistema basado en quienes desean intervenir puede producir una minoría políticamente activa que se atribuya una superioridad sobre los demás. Arendt no ofrece una solución institucional completa a este problema. Pero la dificultad no invalida el diagnóstico. Una democracia representativa

puede garantizar derechos y alternancia y, al mismo tiempo, debilitar los ámbitos en los que los ciudadanos desarrollan poder común. La cuestión no es sustituir toda representación por consejos, sino evitar que representación y administración agoten la experiencia de la política.

Aquí Tocqueville se vuelve especialmente útil. El problema arendtiano de cómo conservar un espacio de aparición necesita completarse con una pregunta anterior: ¿de dónde proceden los hábitos y las disposiciones que hacen posible ocuparlo? Una institución participativa puede existir formalmente y permanecer vacía. La libertad fundada necesita órganos, pero la libertad ejercida necesita aprendizaje.

6. Tocqueville: la libertad como aprendizaje, hábito y asociación

Tocqueville considera la comunidad municipal una de las condiciones decisivas del autogobierno porque acerca la libertad al ciudadano y la convierte en experiencia reiterada. Allí se aprende a discutir intereses concretos, asumir responsabilidades y relacionar decisiones propias con consecuencias comunes. El valor del municipio no consiste únicamente en limitar al poder central; reside en formar sujetos que ya no se conciben solo como particulares administrados. De ahí que, al privar a la comunidad de independencia, puedan subsistir habitantes protegidos y bien gobernados, pero desaparezcan los ciudadanos (Tocqueville, 1911a, pp. 79–80).

La metáfora de la escuela debe tomarse en serio. Las instituciones comunales permiten adquirir «el gusto por la libertad y el arte de ser libre» (Tocqueville, 1911a, pp. 407–408). La libertad no se aprende mediante una definición anterior a la práctica. Se aprende haciendo aquello en lo que consiste tal vivencia, en las acciones de deliberar, decidir, cooperar, resistir y asumir consecuencias junto con otros. Por eso Tocqueville puede afirmar que no hay nada más fecundo que el arte de ser libre y, al mismo tiempo, nada más difícil que «el aprendizaje de la libertad» (1911a, p. 348). La aparente circularidad es reveladora, mostrando que para ser libre hay que aprender a serlo, pero que esa didáctica solo se aprehende mediante ejercicios efectivos de libertad.

El trasfondo de esta pedagogía es el diagnóstico tocquevilleano del individualismo democrático. La igualdad rompe dependencias personales heredadas y libera energías individuales, pero puede inclinar a cada ciudadano a retirarse hacia un pequeño círculo privado y a abandonar la sociedad política a sí misma. Ese repliegue no conduce necesariamente a una tiranía violenta. Puede preparar un despotismo tutelar, minucioso y administrativo, que deja a los individuos ocupados en sus asuntos particulares mientras asume progresivamente las decisiones comunes. La amenaza no consiste solo en perder derechos; consiste en perder el uso de las facultades políticas y, con él, el gusto por ejercerlas.

Por eso la descentralización, la asociación y el jurado poseen en Tocqueville una función antropológica además de institucional. Obligan a salir de la perspectiva privada, a encontrarse con intereses ajenos y a formar un juicio sobre cuestiones que no pueden resolverse individualmente. El ciudadano descubre su dependencia de los demás, pero no bajo la forma pasiva de necesitar protección, sino bajo la forma activa de necesitar cooperación. El interés bien entendido se vuelve políticamente relevante precisamente porque enseña que la independencia individual se protege mejor mediante ciertas prácticas de interdependencia.

La asociación prolonga esta pedagogía política más allá del municipio. En sociedades democráticas, la igualdad debilita las jerarquías tradicionales y deja a los individuos más semejantes, pero también más aislados e impotentes. Asociarse significa descubrir una capacidad que no existe por separado. Tocqueville llama por ello «ciencia madre» a la ciencia de las asociaciones (1911b, p. 124), ya que su importancia excede los objetivos particulares de cada grupo porque enseña una técnica general de cooperación. Los ciudadanos aprenden a escuchar, convencer, dividir tareas, vincular intereses y sostener empresas cuyo resultado depende de otros.

Esta función política de la asociación aproxima claramente a Tocqueville y Arendt. Lloyd (1995) destacó que ambos observan la amenaza moderna del aislamiento al constatar como los individuos privados orientados a la vinculación pública son más vulnerables tanto al poder estatal como a la presión social. La asociación reconstruye un mundo intermedio y produce una potencia colectiva. Habib (2020) ha añadido que, en Tocqueville, asociaciones y prensa se refuerzan mutuamente por cuanto la comunicación descentralizada permite que individuos separados se reconozcan, articulen opiniones y se organicen frente a la tiranía de la mayoría. La libertad necesita, por tanto, no solo instituciones territoriales, sino redes en las que circulen perspectivas distintas y puedan adquirir forma pública.

Danoff (2012) advierte, sin embargo, de una divergencia real. Tocqueville atribuye a la política una función educativa que Arendt contempla con cautela. Para ella, la política no debe convertirse en una relación entre adultos educadores y adultos educados, porque eso sustituiría la igualdad por tutela. El espacio público es un escenario donde los ciudadanos aparecen y actúan como iguales, no una escuela dirigida por guardianes. La diferencia no debe borrarse. Pero tampoco obliga a elegir entre escuela y escenario. La experiencia tocquevilleana de aprendizaje no presupone necesariamente un educador exterior, sino que destaca el carácter formativo de las prácticas políticas precisamente porque quienes participan afrontan juntos las exigencias de la acción.

La política puede ser escenario y escuela en sentidos distintos. Es escenario porque la libertad solo aparece en presencia de otros, cuando la palabra y la acción se hacen públicas.

Es escuela porque la reiteración de esa aparición produce hábitos, competencias y disposiciones sin los cuales el escenario queda vacío. No se aprende a ser libre antes de entrar en política, como si una educación privada produjera ciudadanos acabados; se aprende participando en relaciones que exigen reciprocidad, responsabilidad y juicio. Este punto permite corregir una posible debilidad de Arendt sin abandonar su concepción de la igualdad.

También permite comprender mejor qué significa conservar una fundación. La continuidad de la libertad no depende solo de la fidelidad jurídica al texto constitucional ni de la existencia ocasional de movilizaciones extraordinarias. Requiere una ecología de prácticas en las que el principio fundador pueda ser reaprendido. Municipios, asociaciones, jurados y formas de deliberación local no son simples vestigios históricos de la América observada por Tocqueville; ejemplifican la clase de mediaciones mediante las cuales una abstracción constitucional se convierte en experiencia.

Al mismo tiempo, la advertencia de Thompson (2024) impide convertir esa ecología en una oposición simplista entre sociedad civil buena y administración mala. El autogobierno necesita marcos jurídicos, recursos, infraestructuras y reglas que lo sostengan. La cuestión tocquevilleana no es abolir el centro, sino impedir que la centralización administrativa reemplace sistemáticamente las ocasiones en las que los ciudadanos pueden actuar por sí mismos. Una institución puede apoyar la libertad o vaciarla según preserve o sustituya esa capacidad.

Hay, además, una diferencia de objeto que impide una síntesis demasiado fácil. Las asociaciones tocquevillianas pertenecen a una sociedad civil plural y pueden perseguir fines religiosos, económicos, morales o políticos; los consejos arendtianos aspiran a intervenir directamente en el gobierno. No son instituciones intercambiables. Su afinidad es funcional, ambos crean espacios intermedios donde personas aisladas generan poder mediante cooperación. Las asociaciones forman capacidades y multiplican focos de iniciativa; los consejos intentan dar a esa iniciativa una forma explícitamente política y federativa. Esta distinción permite conservar la especificidad de cada autor y, al mismo tiempo, mostrar por qué su combinación es teóricamente productiva.

La complementariedad entre ambos autores puede formularse, entonces, con mayor precisión. Arendt identifica la libertad con una acción que necesita espacio público y exige instituciones capaces de conservar la iniciativa. Tocqueville muestra que la disposición a ejercerla se forma históricamente en prácticas reiteradas. Sin espacio de aparición, el aprendizaje carece de culminación propiamente política; sin hábitos de autogobierno, el espacio corre el riesgo de convertirse en una forma vacía o de quedar ocupado por una

minoría especializada. La conservación de la libertad exige instituciones que permitan actuar y costumbres que hagan deseable y practicable hacerlo.

7. Conclusión: el amor a la libertad y el arte de recomenzar

El diálogo entre Arendt y Tocqueville permite reformular el problema de la revolución más allá de la alternativa entre acontecimiento e institución. La libertad aparece cuando una pluralidad actúa en común; se constituye cuando esa potencia recibe una forma capaz de durar; y se conserva cuando las generaciones posteriores encuentran lugares y prácticas desde los que pueden actualizar el principio del comienzo. La fundación no es un punto cronológico cerrado, sino una relación temporal entre memoria e iniciativa.

La experiencia americana resulta decisiva porque muestra que el poder constituyente no tuvo que surgir de una voluntad soberana situada fuera de todo orden previo. El Mayflower, los municipios, las colonias y la federación revelan una secuencia ascendente de promesas y asociaciones. La Constitución pudo estabilizar ese poder porque no lo creó desde la nada. Pero el éxito jurídico contenía el importante riesgo de que la libertad sobreviviera como derecho y autoridad constitucional mientras desaparecía como experiencia participativa. El «tesoro perdido» de Arendt y el arte de asociación de Tocqueville designan dos caras de la misma dificultad para conservar el mundo fundado y, al mismo tiempo, conservar ciudadanos capaces de actuar dentro de él.

Por eso la libertad no puede reducirse a una técnica constitucional. Tocqueville lo formula con especial fuerza en *El Antiguo Régimen y la Revolución*. El apego duradero a la libertad no procede solamente de los bienes que produce, sino de sus «atractivos», de su «encanto propio», del placer de hablar, actuar y respirar sin coacción. Ese gusto sublime, concluye, «hay que experimentarlo» (Tocqueville, 1866b, p. 243; traducción propia). La frase resume la intuición fenomenológica que ha guiado estas páginas. Ninguna definición de la libertad sustituye la experiencia mediante la que se vuelve significativa para quien ha participado en un asunto común y ha comprobado que la acción concertada puede introducir algo nuevo en el mundo.

De ahí también el tono casi amoroso con el que Tocqueville termina una de sus grandes advertencias sobre el despotismo democrático: «Me figuro que yo habría amado la libertad en todos tiempos; pero en los que nos hallamos me inclino á adorarla» (1911b, p. 355). Ese amor no es una sentimentalización de la política. Nombra una disposición adquirida que hace que la libertad sea querida por sí misma y no solo por sus ventajas. Si Tocqueville tiene razón, una sociedad libre necesita algo que las constituciones no pueden producir por decreto, esto es, ciudadanos que hayan probado la libertad lo suficiente como para desear conservarla.

Aquí la temprana reflexión arendtiana sobre Agustín ofrece, con cautela, una resonancia final. En *El concepto del amor en San Agustín*, la memoria del origen puede despertar gratitud por el hecho de haber recibido la existencia (Arendt, 1996, p. 52). No se trata de identificar *caritas* y libertad política, ni de trasladar sin más una categoría teológica a la esfera pública. Pero sí cabe reconocer una estructura común por cuanto recibir un comienzo no exige quedar sometido a él; puede generar la responsabilidad de continuarlo. La fundación política se conserva de modo análogo cuando el pasado no funciona como una reliquia que inmoviliza, sino como un don mundano que reclama juicio, cuidado y renovación.

Tocqueville expresó algo semejante, en otro registro, al recordar ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas la frase de Madame de Sévigné según la cual el amor es «un gran recomenzador» —*un grand recommenceur*— (Tocqueville, 1866a, p. 125; traducción propia). Como ha señalado Zafra Víctor (2000, pp. 203–205), el pasaje pertenece a una reflexión sobre el arte político que debe responder a circunstancias nuevas sin perder de vista los principios. La imagen resulta especialmente adecuada para una teoría política situada después de la ruptura de la tradición. La fidelidad a un origen libre no consiste en repetir a los fundadores, sino en volver a plantear, desde circunstancias nuevas, la promesa que hizo valioso aquel comienzo. En este sentido, el arte de ser libre es también un arte de recomenzar. Un arte de conservar instituciones capaces de recibir novedades, hábitos capaces de sostenerlas y un amor a la libertad suficientemente vivo para que la política siga teniendo sentido.

Referencias

- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine* (J. Vecchiarelli Scott & J. Chelius Stark, Eds.). University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1963).
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la política* (E. Cañas & F. Birulés, Trans.; J. Kohn, Ed.). Paidós.
- Ceaser, J. W. (2011). Alexis de Tocqueville and the two-founding thesis. *The Review of Politics*, 73(2), 219–243. <https://doi.org/10.1017/S0034670511000052>
- Danoff, B. (2012). A school or a stage? Tocqueville and Arendt on politics and education. *Perspectives on Political Science*, 41(3), 117–124. <https://doi.org/10.1080/10457097.2012.692628>
- Habib, K. M. (2020). Persecution and the art of freedom: Alexis de Tocqueville on the importance of free press and free speech in democratic society. *Social Philosophy and Policy*, 37(2), 190–208. <https://doi.org/10.1017/S026505252100011X>
- Lederman, S. (2019). *Hannah Arendt and participatory democracy: A people's utopia*. Palgrave Macmillan.
- Lloyd, M. (1995). In Tocqueville's shadow: Hannah Arendt's liberal republicanism. *The Review of Politics*, 57(1), 31–58. <https://doi.org/10.1017/S0034670500019926>

- Loidolt, S. (2018). *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*. Routledge.
- Maier, C. (2026). Hannah Arendt on constituent power. In *The Oxford handbook of constituent power* (pp. 186–197). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192873170.013.0014>
- Muldoon, J. (2011). The lost treasure of Arendt’s council system. *Critical Horizons*, 12(3), 396–417. <https://doi.org/10.1558/crit.v12i3.396>
- Popp-Madsen, B. A. (2021). Between constituent power and political form: Toward a theory of council democracy. *Political Theory*, 49(1), 54–82. <https://doi.org/10.1177/0090591720925435>
- Sánchez Muñoz, C. (2024). Los consejos ciudadanos en las democracias contemporáneas: propuestas arendtianas. *Azafea: Revista de Filosofía*, 26, 125–142.
<https://doi.org/10.14201/azafea202426125142>
- Thompson, D. I. (2024). Tocqueville and the bureaucratic foundations of Democracy in America. *Political Theory*, 52(3), 404–430. <https://doi.org/10.1177/00905917231199279>
- Tocqueville, A. de. (1866a). Discours prononcé à la séance publique annuelle (5 avril 1852) de l’Académie des sciences morales et politiques. En *Études économiques, politiques et littéraires (Œuvres complètes, vol. IX, pp. 116–132)*. Michel Lévy Frères.
- Tocqueville, A. de. (1866b). *L’Ancien Régime et la Révolution* (7.^a ed.; *Œuvres complètes, vol. IV*). Michel Lévy Frères.
- Tocqueville, A. de. (1911a). *La democracia en América: Primera parte* (C. Cerrillo Escobar, Trad.). Daniel Jorro.
- Tocqueville, A. de. (1911b). *La democracia en América: Segunda parte* (C. Cerrillo Escobar, Trad.). Daniel Jorro.
- Zafra Víctor, M. (2000). Ciencia política y arte del gobierno (sobre un discurso de Tocqueville). *Revista de Estudios Políticos*, 107, 197–213.