

La religión en la evolución del orden político. A propósito de la obra de Fukuyama *The Origins of Political Order* (2011)

William Mauricio Beltrán
Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

DOI: [dx.doi.org/10.7440/colombiaint81.2014.10](https://doi.org/10.7440/colombiaint81.2014.10)

Introducción

La obra de Fukuyama sobre los orígenes del orden político puede inscribirse en el programa de investigación que planteó originalmente Weber, quien se preguntó por qué en Occidente —y sólo en Occidente— nació y se consolidó el conjunto de instituciones que constituyen el mundo moderno. Este programa que incluía la pregunta sobre el Estado:

También el Occidente es el único que ha conocido el “Estado” como organización política, con una “constitución” racionalmente establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las “leyes”; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esa esencial combinación de los elementos característicos decisivos. (Weber 2011 [1904], 57)

Según Fukuyama, una exitosa democracia liberal depende del equilibrio armónico entre tres grandes instituciones: 1) el Estado, 2) el imperio de la ley y 3) un gobierno responsable. El Estado ejerce el monopolio legítimo de la violencia. El imperio de la ley y un gobierno responsable limitan el poder del Estado, defienden el interés público o interés general y permiten unas reglas de juego claras, que someten a todos los ciudadanos. El objetivo de Fukuyama no es elaborar una “historia del desarrollo político”, sino establecer el origen de estas tres instituciones y las diversas contingencias históricas que hicieron posible su convergencia en los primeros Estados europeos modernos. Como

Weber, Fukuyama considera que en el proceso de consolidación de estas instituciones la religión, y particularmente el cristianismo, desempeñó un papel fundamental (Fukuyama 2011, 15-22).

Esta ambiciosa obra se pregunta, además, por el origen mismo del poder político. Si bien este autor comparte la idea de que los seres humanos son racionales e interesados, y reconoce su inclinación a la violencia, destaca la tendencia humana a la cooperación, por lo cual enfatiza que ni la organización social ni las luchas políticas se pueden explicar exclusivamente en función de disputas alrededor de intereses económicos. Considera que la cooperación humana se da en el marco de unas características biológicas particulares, que incluyen: 1) la propensión de los humanos a cooperar entre parientes; 2) su tendencia a crear modelos teóricos de tipo religioso que les permiten a las sociedades darle sentido al conjunto de las experiencias y manipular las diversas fuerzas de la naturaleza; estos sistemas teóricos generan cohesión social y constituyen uno de los fundamentos de la organización política; 3) la predisposición humana a crear normas y sistemas legales que se sustentan en los modelos teóricos de tipo religioso; 4) la tendencia humana a rivalizar por el reconocimiento y el estatus. La lucha por el reconocimiento no involucra solamente a individuos, sino también a colectividades que se esfuerzan por demandar respeto por sus creencias y costumbres. Por lo tanto, detrás de las confrontaciones bélicas no sólo están en juego intereses materiales sino también luchas simbólicas que buscan el reconocimiento y el respeto a una determinada cultura (Fukuyama 2011, 43-45, 439-442).

1. Sobre el estado de naturaleza

Fukuyama destaca que hoy, gracias a los avances de la biología, es posible retornar con mayor rigurosidad a las preguntas planteadas originalmente por Rousseau, Locke y Hobbes acerca del origen del Estado. Señala que estos autores coinciden en observar al ser humano en “estado de naturaleza” como un ser esencialmente individualista. Por lo cual imaginaron las sociedades como un estadio posterior a la existencia de la especie humana y como un producto de acuerdos o contratos entre individuos. Si bien Fukuyama reconoce que para estos autores el estado de naturaleza no es tanto un período

histórico, sino más bien un recurso teórico para comprender “la naturaleza humana” —la inclinación humana a la violencia y a la rivalidad—, considera que las “motivaciones individualistas” no son útiles para explicar la génesis de las instituciones políticas. Hoy sabemos que no existió un período en el que los seres humanos vivieran como individuos aislados, y que los humanos primitivos no se incorporaron a la vida social como resultado de una decisión racional. Por el contrario, fue el individualismo, y no la vida en sociedad, el fenómeno que tuvo lugar en un determinado momento de la historia. Los primates predecesores de los humanos ya vivían en sociedad y desarrollaban actividades políticas y de cooperación. Se organizaban en torno a jerarquías y enfrentaban disputas con otros grupos. Manadas de chimpancés salvajes —con quienes la especie humana comparte más del 95% de su estructura genética— se organizan de manera jerárquica y han sido observados atacando a otras manadas de chimpancés vecinas, ataques que pueden ser comparados con los observados entre tribus humanas. Los chimpancés se organizan además en torno a reglas colectivas. La violación de estas normas o el desafío a la autoridad conlleva sanciones para el transgresor. Por lo tanto, el estado de naturaleza como un estado de “guerra de todos contra todos”, tal y como lo imaginó Hobbes, nunca existió. Aunque la disputa por el territorio o los recursos siempre ha desencadenado confrontaciones violentas entre los primates superiores, éstas ocurren entre manadas o bandas y no entre individuos aislados (Fukuyama 2011, 32).¹

Para Fukuyama, los humanos estamos genéticamente programados para la vida en grupo, si bien las formas específicas de cooperación y organización social dependen de múltiples factores como “el ambiente, las ideas y la cultura”. La biología ha puesto de manifiesto que la “conducta cooperativa” se da por dos vías: por los vínculos de parentesco y por el altruismo recíproco. En el primer caso, la evolución biológica no busca la supervivencia de un organismo aislado, sino la de sus genes, por lo cual la cooperación y el altruismo varían en función del número de genes que comparten los agentes —padres e hijos comparten el 50% de los genes, por lo cual son más altruistas

1 Para sustentar esta argumentación, Fukuyama cita, entre otros, a Wrangham y Peterson (1996), LeBlanc y Register (2003) y Waal (1989, 1997).

que los primos hermanos, que comparten sólo el 25%—. La cooperación entre parientes ha sido también observada en otros mamíferos. Así, la organización de los humanos en bandas o grupos con base en el parentesco y la inclinación al nepotismo no es simplemente una adquisición cultural, sino que depende también de una predisposición genética; por esta razón, el nepotismo constituye una constante de la conducta humana (Fukuyama 2011, 30-34).² Pero además del parentesco, los agentes humanos cooperan con no parientes cuando esta cooperación representa beneficios recíprocos, es decir, cuando es rentable para ambas partes, conducta que también se puede observar en otros mamíferos (Trivers 1971, citado por Fukuyama 2011, 31).

Algunos biólogos citados por Fukuyama (2011, 34-35)³ consideran que las habilidades cognitivas orientadas a crear formas complejas de organización social fueron claves en el proceso de selección natural de la evolución humana. Así, al parecer, el gran tamaño del cerebro humano está asociado, en buena medida, a la adquisición de habilidades sociales.

El lenguaje verbal les permitió a los primeros humanos mejorar la cooperación y desarrollar nuevas habilidades cognitivas que ayudaron a complejizar los sistemas de clasificación de los miembros del grupo. Puesto que las virtudes o los defectos de un determinado miembro podían ser comunicados a los demás y a las nuevas generaciones, se generaron mecanismos de prestigio o desprestigio, y mecanismos de selección de los miembros de un determinado grupo. Mayores habilidades sociales se convirtieron en una ventaja, dado que quienes las poseían podían, por ejemplo, identificar posibles embusteros y tener mayores posibilidades de apareamiento.⁴ Es posible, tal y como lo han propuesto estudios recientes, que los humanos se hayan autodomesticado,⁵ en otras palabras, los sujetos con mejores habilidades sociales tuvieron mayores

2 Sobre este aspecto, Fukuyama hace referencia a los trabajos de Sherman (1977), entre otros.

3 Como Humphrey (1976) y Alexander (1974 y 1990).

4 Fukuyama cita, entre otros, a Miller (2000) y Miller y Geher (2008).

5 Algunos primatólogos creen que los humanos podrían ser “simios autodomesticados”. Esta “autodomesticación” habría consistido, entre otras cosas, en un proceso de selección intragrupal en el que los individuos menos violentos tenían mayores oportunidades de reproducirse. Proceso que garantizaba niños menos violentos y, por ende, más fáciles de criar (ver, por ejemplo, Hare, Wobber y Wrangham [2012]).

posibilidades de ser aceptados por un grupo y, por lo tanto, de reproducirse, mientras que los más hostiles tendían a quedar aislados.

Gracias al lenguaje fue posible la abstracción, y con ella, la inclinación humana a crear teorías. Los seres humanos nos caracterizamos por establecer relaciones entre diversos eventos y por inferir asociaciones del tipo causa-efecto. Al parecer, esta capacidad está en la base del carácter universal de la religión. Tal y como lo plantearon inicialmente Durkheim (2008 [1912]) y Weber (1964 [1922]), toda religión es una forma de conocimiento: una teoría que pretende, entre muchas otras cosas, dotar de sentido a la naturaleza y a la existencia humana. Según Weber (1964 [1922], 328), las teorías de tipo religioso tienen originalmente un carácter pragmático: manipular el mundo: poner los poderes naturales y sobrenaturales al servicio de intereses humanos, algo similar a lo que busca la ciencia en nuestros días. Fukuyama precisa que incluso los Neandertales y otros grupos prehumanos ya practicaban una religión (Fukuyama 2011, 35).⁶

Hoy, debido en gran medida al despertar y la expansión de los fundamentalismos religiosos, es fácil argumentar que la religión es una fuente de violencia y conflicto.⁷ Si bien a lo largo de la historia diversas tribus y naciones han vivido confrontaciones violentas por motivos religiosos, Durkheim (2008 [1912]) propuso hace más de un siglo que una de las funciones de la religión es generar cohesión social: garantizar la integración de un grupo. Por ejemplo, la religión está íntimamente asociada con la identidad, en cuanto a la pertenencia a un grupo, y la definición de sus límites, en otras palabras, permite establecer quiénes son “los nuestros” y quiénes son “los otros”. Además, los rituales y las creencias religiosas configuran convicciones y valores: no sólo sugieren el camino correcto, también constituyen en sí mismos imperativos morales. Estos imperativos se traducen en orientaciones y prohibiciones que van acompañadas de un sistema de castigos y recompensas, que, aunque pueden ser simbólicos y postergados al más allá, incentivan la cooperación en el seno del grupo. El control social que ejerce la religión se puede traducir en sentimientos subjetivos como la culpa o la preocupación por cuidar del honor y

6 Sobre la universalidad de la religión, Fukuyama cita a Wade (2009, 18-37).

7 Al respecto, Fukuyama cita, entre otros, a Hitchens (2007) y Dawkins (2006).

del buen nombre (Fukuyama 2011, 37-38). La religión no es el único sistema de creencias que permite la solidaridad a gran escala: los nacionalismos y ciertas ideologías seculares, como el marxismo o la ideología nazi, han desempeñado un papel similar. Robert Bellah (1970) acuñó la expresión “religión civil” para referirse al conjunto de rituales y símbolos nacionalistas que despertan sentimientos similares a los religiosos en la sociedad estadounidense y que ayudan a cohesionarla.

A diferencia de la ciencia, los sistemas de conocimiento de tipo religioso —los dogmas y las doctrinas— no son asumidos como hipótesis provisionales por parte de los creyentes ni son revisados con base en la verificación empírica; por el contrario, suelen constituir sistemas de conocimiento rígidos: verdades absolutas que, de ser cuestionadas, provocan sanciones. Esta dimensión conservadora de las doctrinas religiosas tendría como función otorgar estabilidad a las sociedades. Según la teoría económica, cuando las normas ya se han cristalizado —ya han sido objetivadas, acudiendo a la expresión de Berger y Luckmann (1968)—, son económicamente funcionales. Por el contrario, buscar consensos para maximizar los beneficios en cada situación implica asumir nuevos costos, que dificultan todo tipo de transacción. En otras palabras, si debiésemos negociar constantemente nuevas reglas para establecer cuáles son las más adecuadas en cada situación, la vida cotidiana se haría cada vez más lenta y torpe, y la interacción se tornaría inviable. Por lo tanto, gozar de sistemas normativos estables facilita los acuerdos y la cooperación. Es pertinente recordar que hasta hace relativamente poco, en Occidente, sólo en casos excepcionales —revoluciones, guerras o crisis sociales—, las sociedades se atrevían a cuestionar las instituciones, los valores y las normas vigentes, que eran por lo general legitimados por argumentos de tipo religioso. Estas aseveraciones de Fukuyama parecen confirmar los postulados de Durkheim (2008 [1912]), quien consideraba que el carácter sagrado de los sistemas normativos de tipo religioso, y de los rituales que los actualizan, está relacionado con el papel que tienen como guardianes de los bienes más valiosos de una sociedad: la cohesión y la estabilidad. Por lo cual, amenazar los valores y las normas sagrados se traduce en atentar contra “la conciencia colectiva” y contra la integración social. Esto explica por qué las sociedades tienden a ser conservadoras en cuanto a sus creencias y valores religiosos, rigidez que a su vez se transmite a sus costumbres y normas.

En este punto Fukuyama señala una interesante paradoja: la rigidez de los valores religiosos puede tornarse disfuncional cuando arriban cambios sociales: si los valores y las creencias no evolucionan al mismo ritmo que la economía, la demografía, la tecnología o los cambios políticos, los valores tradicionales tienden a volverse obsoletos en su capacidad de orientar la vida social y de regular las nuevas situaciones. Ésto puede acarrear la decadencia e incluso el colapso de las instituciones sociales que han sido legitimadas por la vía religiosa. La erosión de la legitimidad del “derecho divino de los reyes” es un ejemplo de este proceso (Fukuyama 2011, 40-44); y el actual debate sobre los derechos de las parejas homosexuales —por ejemplo, a casarse y adoptar hijos— muestra que valores tradicionales —como el amor heterosexual como base del matrimonio, según la definición de la mayoría de las iglesias cristianas— se van haciendo obsoletos frente a las nuevas demandas sociales.

2. De la banda al Estado

Con base en la revisión de una amplia bibliografía,⁸ Fukuyama define unos tipos ideales —según la metodología weberiana⁹— de organización humana: 1) la banda, 2) la tribu, 3) el cacicazgo y 4) el Estado. En los dos primeros tipos, la cooperación se basa en el parentesco. Son sociedades segmentarias y comunitarias —de solidaridad mecánica, según la clasificación de Durkheim (2007 [1893])—. Los cacicazgos y los Estados están organizados jerárquicamente y no dependen del parentesco, sino de la capacidad de ejercer control sobre un determinado territorio (Fukuyama 2011, 51-53).

Según esta tipificación, las organizaciones sociales más primitivas fueron las bandas: pequeños grupos nómadas de cazadores y recolectores que no conocían la idea de propiedad privada y no practicaban la acumulación de riquezas, ya que los productos de la caza y la recolección se consumían inmediatamente. Practicaban una división natural del trabajo donde los hombres cazaban y las mujeres se dedicaban a las crías. Como las manadas de chimpancés, estos grupos

8 Fukuyama cita, entre otros, a White (1959), Steward (1963), Service (1971), Fried (1967), Sahlins y Service (1960) y Gellner (1987).

9 Sobre los tipos ideales, ver Weber (2001 [1958]).

habitaban y defendían un determinado territorio, pero si éste era invadido o los recursos escaseaban, podían migrar a otro. No tenían una jerarquía ni un liderazgo permanente; la autoridad la ejercían círculos de parientes, cuya autoridad estaba determinada por cualidades como la edad, la fuerza, la inteligencia y la confiabilidad (Fukuyama 2011, 53-54).

El desarrollo de la agricultura en diversas partes del mundo —Mesopotamia, China, América—, hace aproximadamente nueve mil años, permitió el aumento de la densidad demográfica, lo que a su vez demandó nuevas formas de organización social como tribus o clanes. Estas formas de organización son también segmentarias —de solidaridad mecánica—. En otras palabras, no se basan en una división compleja del trabajo: son el producto de unir diversos segmentos sociales similares constituidos por parientes. Cada uno de estos segmentos es autosuficiente. Las tribus, así como las bandas, son sociedades muy igualitarias, carecen de una estructura política centralizada y de un sistema legal independiente. Las jerarquías y la autoridad son definidas por factores como la edad, el carisma o la fuerza. La fuente de integración de los diversos segmentos es la referencia o creencia en uno o varios ancestros comunes. Los diversos segmentos que componen una tribu rivalizan entre sí, por lo cual las tribus pueden engendrar en su seno conflictos violentos, acompañados de alianzas entre segmentos. Pero, asimismo, los segmentos pueden organizarse como un solo ente político para hacer frente a otra tribu o a cualquier amenaza externa. Así, pues, los segmentos de una tribu pueden unirse o enfrentarse dependiendo del nivel del conflicto —interno o externo—, tal y como se infiere de un viejo proverbio árabe que Fukuyama cita: “Yo contra mi hermano, yo y mi hermano contra mi primo, yo y mi primo contra el extranjero” (Fukuyama 2011, 55-58).

La solidaridad entre parientes lejanos en el seno de una tribu es posible gracias a apuntalamientos sociales de tipo religioso. Los ancestros o patriarcas comunes devienen en referencias sagradas y suelen ser objeto de culto. Este culto constituye una fuente de cohesión social entre los diferentes segmentos. Así, religión, parentesco e integración social están íntimamente relacionados en las sociedades tribales (Fukuyama 2011, 60-61). De nuevo, esta idea había sido ya sugerida por Durkheim (2008 [1912]), quien además observó que el respeto por los objetos sagrados debe

ser reforzado periódicamente por medio de ritos; la periodicidad de los ritos religiosos no sólo garantiza la subsistencia de las creencias religiosas, también cumple la función de actualizar y reforzar los lazos sociales que unen a estas comunidades.

Fukuyama es consciente de que el papel social de la religión puede ser observado desde diversas perspectivas. Desde la perspectiva marxista, los argumentos religiosos para mantener cohesionadas a las sociedades aparecieron *a posteriori*, con la intención de legitimar un determinado orden económico y político, y así, beneficiar a una “clase” dominante. Desde una perspectiva durkheimiana, las creencias religiosas están en la génesis de las sociedades tribales y garantizan su integración. Sin embargo, para Fukuyama una explicación no excluye la otra, es decir, si bien la religión puede ser analizada como un elemento esencial de cohesión social, particularmente en las sociedades elementales, un líder o un grupo pueden usarla para legitimar un determinado orden económico y político que les es conveniente (Fukuyama 2011, 62).

El carácter sagrado que tiene el territorio en las sociedades tribales le permite a Fukuyama rebatir una nueva concepción equívoca de los ilustrados. Rousseau (2001 [1754]) afirmaba que el origen de la desigualdad radicaba en el origen de la propiedad privada: “el origen de la injusticia se remonta al primer hombre que cercó un terreno y lo declaró suyo” (citado por Fukuyama 2011, 64). Al respecto, Fukuyama señala que las primeras formas de propiedad de la tierra no fueron individuales, sino colectivas, y que la propiedad colectiva de la tierra fue posible gracias a creencias religiosas, por ejemplo, la creencia de que las almas de los ancestros habitan cerca de sus tumbas. Basta recordar que *patriarca* y *patria* comparten la misma raíz etimológica, y ambas palabras hacen referencia a bienes sagrados: los ancestros y el territorio. Así, el territorio de las tribus no es sólo de los vivos, también es de los ancestros fallecidos —de los padres o patriarcas—, e incluso de los hijos que aún no han nacido. Por lo tanto, la importancia que tiene el territorio para las tribus no se basa solamente en preocupaciones económicas, sino también en argumentos religiosos. En cuanto bien sagrado, los miembros de la tribu no pueden permitir la profanación de su territorio, por ejemplo, que sea privatizado por alguno de sus miembros o usurpado por un invasor. Además, en la medida en que la tierra es colectiva y sagrada, no puede ser

vendida o enajenada, como ocurre en las sociedades modernas. La propiedad colectiva y el culto al territorio como bien sagrado constituyen también mecanismos de integración social de la tribu (Fukuyama 2011, 66-68).

Con el surgimiento de tribus, la organización social de la violencia se hace también más compleja, ya que la tribu permite la implementación de pequeños ejércitos que ofrecen mayor eficacia que las bandas a la hora de emprender maniobras bélicas. Con las tribus, además, surge una casta especializada de guerreros, cuyo líder es también un líder político, tal y como ya lo había señalado Weber (1964 [1922], 370-371). Hasta hoy, en las pandillas, las guerrillas y las mafias, el líder militar es también un líder político. Los guerreros no sólo actúan por motivaciones económicas, también están motivados por bienes simbólicos como el honor o el amor a una causa (Fukuyama 2011, 73-74).

Según Fukuyama, cuando se consolidaron los Estados-nación en China, India, Medio Oriente y América Latina, las estructuras tribales no se disolvieron por completo, sino que dichos Estados se organizaron con base en estructuras mixtas, en un delicado equilibrio en el que los poderes centrales conviven con poderes regionales basados en el parentesco. En el único lugar donde el tribalismo fue reemplazado completamente por el individualismo moderno fue en Europa, tal y como observaremos más adelante. En el caso de América Latina, las estructuras tribales fueron reemplazadas por maquinarias clientelistas, donde cacique y cliente se mantienen unidos por favores recíprocos, que incluyen el favor del voto. Esto ha permitido que los poderes regionales se mantengan en manos de determinados clanes familiares, hasta hoy (Fukuyama 2011, 77-79).

¿Cómo fue posible superar las estructuras tribales para constituir formas de organización social que no estén basadas en el parentesco? Fukuyama busca la respuesta en los casos de China, India y Europa, sociedades que por diversas contingencias históricas concibieron en algún momento formas impersonales y burocráticas de gobierno. Muestra cómo muchas de las instituciones políticas que hoy consideramos modernas nacieron relativamente temprano. Los griegos inventaron la democracia: la posibilidad de que los gobernantes sean elegidos por votación, en lugar de que hereden el poder. Sin embargo, el sistema político imperante tanto en Atenas como en la República romana es definido por Fukuyama como “republicanismo clásico”, y no como “democracia”, por cuanto la participación política —el voto y la

ciudadanía— estaba circunscrita a un determinado sector de la población, excluyendo, entre otros, a los esclavos y a las mujeres. Este tipo de republicanismo fue copiado por muchas sociedades posteriores, incluidas las “oligarquías republicanas” de Génova y Venecia. Fukuyama considera que este “republicanismo clásico” sólo funciona en sociedades pequeñas y homogéneas, del tipo ciudades-Estado. Tanto en el caso de Grecia como en el de Roma, el crecimiento económico y la expansión de estas sociedades debilitaron los valores comunitarios que las mantenían unidas, e implicaron cambios en sus sistemas de gobierno. Las ciudades griegas fueron conquistadas por monarquías, y la República Romana se transformó en imperio (Fukuyama 2011, 19-20).

Los Estados difieren de las sociedades tribales en diversos aspectos: 1) poseen una fuerte autoridad central —rey, presidente o primer ministro— que domina un determinado territorio; 2) esta autoridad ostenta el monopolio legítimo de la violencia por medio de un ejército y/o de un cuerpo de policía; 3) la autoridad del Estado no está construida con base en relaciones de parentesco; 4) los Estados son propios de sociedades más estratificadas y desiguales que las sociedades tribales, donde se han consolidado unas élites económicas y políticas; 5) los Estados están legitimados por sistemas religiosos complejos que cuentan con una clase sacerdotal independiente, aunque en determinadas circunstancias un sacerdote puede ser la cabeza del poder político: teocracia; o un líder político secular puede asumir el liderazgo de la organización religiosa: papismo o César (Fukuyama 2011, 80-81).

Según Fukuyama, la convergencia de diversos factores precipita la organización de Estados, por ejemplo, la necesidad de desarrollos tecnológicos y de formas de organización que garanticen la provisión de recursos materiales, como la agricultura y la ganadería. A medida que el trabajo se divide, las formas de organización social se hacen más complejas y se facilita el surgimiento de una élite (Fukuyama 2011, 86-88).

El Estado chino se formó en una época relativamente temprana, poco después de Egipto y Mesopotamia y antes que el Estado griego y el romano. El chino fue entre éstos el más moderno, según los tipos ideales que formuló Weber (1964 [1922]). Es decir, fue un Estado burocrático, centralizado y uniforme, capaz de gobernar una enorme población y controlar un gran territorio. Además, los chinos inventaron relativamente temprano un sistema

impersonal para reclutar los miembros de su cuerpo burocrático basándose en sus méritos, lo que representa un antecedente importante en la creación de cuadros burocráticos a partir de criterios “meritocráticos”. Esto nunca ocurrió en Grecia o en Roma. La institucionalización de diversos gremios —como el campesinado, los terratenientes y los mercaderes— facilitó este proceso. A diferencia del Imperio romano, en la China imperial el poder militar se mantuvo siempre bajo el control del emperador y sirvió para defender el imperio de las amenazas externas. Según Fukuyama, el Estado chino fue muy diferente al Estado indio, por lo cual fue un error de Marx ubicarlos a ambos bajo el “paradigma asiático”, ya que las dinámicas de parentesco que se cristalizaron en el sistema de castas, sólo le permitieron a India funcionar como un imperio unido, estable y centralizado por breves períodos, mientras que el Imperio chino se mantuvo unido por varios siglos, e incluso las guerras y las invasiones ayudaron a consolidarlo (Fukuyama 2011, 90-94). Sin embargo, los chinos no desarrollaron un sistema legal comparable al de los griegos o al de los romanos ni crearon las bases para un sistema jurídico autónomo, y, además, carecieron de una cultura basada en el individualismo. Además, a merced de la gran cantidad de poder en manos del emperador, la China imperial se caracterizó por el despotismo (Fukuyama 2011, 21).

3. La religión en la consolidación del Estado

Fukuyama considera que los líderes religiosos de tipo carismático tuvieron un papel importante en la consolidación de los primeros Estados.¹⁰ Estos líderes legitiman su autoridad política como un “don” proveniente de los dioses. La religión que confiesa el líder carismático —y que sustenta su autoridad— debe

10 Weber formula tres tipos ideales de dominación: 1) La dominación legal o burocrática, que descansa sobre la creencia en la legalidad de los sistemas normativos y en la legitimidad de los funcionarios designados para ejercer la autoridad. 2) La dominación tradicional, que tiene como base la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones ancestrales y en la legitimidad de los señalados por la costumbre para ejercer la autoridad. 3) La dominación carismática, que se fundamenta en la confianza que expresan los seguidores en un líder que demuestra cualidades extraordinarias —héroe, santo o profeta—, cuyos ejemplo, mandato y consejo se ven impelidos a seguir (Weber 1964 [1922], 170-201).

imponerse “por la seducción o la fuerza” a las diversas tribus que éste pretende agrupar, tal y como lo logró Mahoma con el pueblo árabe. Las formas de religión que logran aglutinar diversas tribus, por lo general, no se basan en el culto a un ancestro común, sino a una divinidad y una doctrina comunes. Fukuyama insiste en que prácticamente todos los Estados han recurrido a alguna religión para legitimarse (Fukuyama 2011, 86-88).

Como ya se mencionó, en los casos de China, India y Medio Oriente, los Estados emergentes no destruyeron las estructuras tribales; más bien, el poder central se logró articular —y aún convive— con los poderes tribales locales. Todos estos Estados, en determinadas circunstancias, implementaron estrategias para incentivar la lealtad de sus funcionarios y minar la lealtad de éstos a sus clanes familiares. Incluso, implementaron formas de reclutamiento a partir del talento, como se dio, por ejemplo, en los procesos de selección de mandarines y derviches. Una estrategia singular fue la del Imperio turco-otomano, que secuestró niños extranjeros, especialmente cristianos, para formarlos como burócratas, y, de esta manera, suprimir la lealtad de éstos a sus parientes (Fukuyama 2011, 229, 453; ver también Coser 1978, 46-51).

Sin embargo, todos estos Estados, al no lograr debilitar las estructuras tribales, volvieron al patrimonialismo y al nepotismo, puesto que los funcionarios que inicialmente fueron reclutados de manera impersonal terminaban inclinándose a compartir —o heredar— sus cargos y privilegios con parientes y amigos (Fukuyama 2011, 453). Fukuyama añade que en toda sociedad donde la democracia y la meritocracia se han consolidado existe el riesgo de que el nepotismo resurja en la forma de cacicazgos, clientelismo y mafias, y en su consideración, estas formas de organización social representan una “decadencia” o “retroceso” en la evolución de las instituciones políticas. Como ya se señaló, este fenómeno se explica por la tendencia humana a favorecer a los parientes, tendencia que hace parte de nuestra determinación genética y que constituye la forma más natural de solidaridad. Así, pues, la democracia y la meritocracia exigen una constante supervisión por parte de los ciudadanos (Fukuyama 2011, 439-441).

En el único lugar donde el tribalismo fue reemplazado completamente por el individualismo moderno fue en Europa Occidental. Según Fukuyama, la Iglesia católica desempeñó un papel fundamental en la consolidación del

individualismo, por cuanto se empeñó a lo largo de la Edad Media en reemplazar la familia extensa por la familia nuclear como base de la cohesión social, debilitando de esta manera las estructuras tribales. Por otro lado, el poder acumulado por la Iglesia católica le permitió imponer límites al poder del monarca, lo que facilitó el desarrollo de un sistema legal autónomo e independiente del poder del Estado. Por último, la Iglesia, al imponer el celibato de los sacerdotes, creó una burocracia no hereditaria y debilitó la lealtad de sacerdotes y obispos a sus familias. Si bien el celibato ha hecho crisis recurrentemente, y son conocidos los casos en que se vendieron o negociaron cargos religiosos, el celibato contribuyó a la consolidación de un cierto tipo de meritocracia en el seno de la Iglesia (Fukuyama 2011, 20 y 454).

Para Marx, el modelo de familia “burguesa” fue impulsado por el ascenso del capitalismo moderno (Marx y Engels 1988 [1846]). Para Weber (1964 [1922]), el individualismo y la desintegración de las estructuras sociales tradicionales están relacionados con los cambios desencadenados por la Reforma protestante y la Ilustración. Por su parte, Fukuyama, basado en diversos estudios,¹¹ considera que el individualismo precedió al capitalismo y, por lo tanto, a la consolidación de los Estados europeos. Durante la Edad Media la propiedad de la tierra dejó de ser tribal, y en el siglo XV los ingleses que poseían tierras podían venderlas o heredarlas sin el permiso de sus señores (Fukuyama 2011, 230-233).

¿Cómo se dio este proceso? Goody (1983) considera que la transición hacia la familia nuclear se inició en el siglo VI y fue impulsada por la Iglesia católica. En los años de decadencia del Imperio romano, el modelo de familia dominante en el Mediterráneo era patrilineal y segmentario; los grupos familiares tendían hacia la endogamia con mecanismos como el matrimonio entre primos. En el siglo VI, el papa Gregorio I prohibió el matrimonio entre parientes cercanos y el levirato —costumbre que obligaba a las viudas que no habían tenido hijos a casarse con uno de sus cuñados—; posteriormente, la Iglesia condenó también el divorcio y el concubinato; en otras palabras, impulsó la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio. Esto permitió

11 Ver Hajnal (1965) y MacFarlane (1978).

que la herencia empezara a circular tanto por la vía paterna como por la vía materna (Goody 1983 y 2000, citado por Fukuyama 2011, 237).

Según Goody (1983), la Iglesia católica no promovió este nuevo modelo de familia por razones teológicas, sino por intereses materiales. Por ejemplo, el matrimonio entre primos y el levirato eran permitidos entre los judíos. Con estas medidas la Iglesia buscaba debilitar la propiedad colectiva de la tierra y la familia extensa, pues estas instituciones competían con la lealtad que la Iglesia demandaba de sus fieles. En términos weberianos, estos cambios buscaban debilitar la comunidad de sangre para favorecer la comunidad de fe. El nuevo modelo de familia erosionó las estructuras tribales de Europa Occidental. Las tribus germanas, nórdicas y eslavas se disolvieron rápidamente después de su conversión al cristianismo (Fukuyama 2011, 237-239). Un efecto no buscado por la Iglesia católica en este proceso, pero con consecuencias fundamentales para la modernidad, fue el empoderamiento relativo de las mujeres, que se expresó inicialmente en la autonomía de la que éstas empezaron a gozar para disponer de sus propiedades. Ya en el siglo XI, las mujeres inglesas podían vender sus propiedades, incluso a personas que no hacían parte de su familia extensa. Y en el siglo XIII las mujeres inglesas suscribían contratos bajo la supervisión de un hombre tutor (Fukuyama 2011, 233-235). Gracias al empoderamiento de las mujeres fue posible la idea moderna según la cual todos los ciudadanos, independientemente de su sexo, son iguales ante el Estado y ante la ley.

El derecho de las viudas a disponer de sus propiedades y la libertad de que gozaron para no contraer segundas nupcias benefició ampliamente a la Iglesia, pues esta última se convirtió en la principal receptora de donaciones de viudas sin hijos y, en general, de las herencias de los cristianos que morían sin descendientes. Por lo cual, entre los siglos VII y IX, la Iglesia duplicó sus tierras en Francia, Alemania e Italia. El nuevo poder económico de la Iglesia se tradujo en poder político. Es decir, estos cambios le permitieron consolidarse como uno de los principales actores políticos de la Edad Media y como la única institución capaz de competir con el poder del emperador (Fukuyama 2011, 239).

Según Marc Bloch (1968), la crisis social desencadenada por las invasiones bárbaras y por el debilitamiento de la familia extensa permitió el

ascenso del feudalismo, que creó una nueva fuente de lazos sociales, donde los siervos ofrecían voluntariamente su trabajo y obediencia a cambio de la seguridad que les proporcionaba el señor feudal: un extraño, un no-pariente. El vínculo de vasallaje en cuanto vínculo contractual y voluntario se consolidó alrededor de los siglos XII y XIII. Fukuyama destaca que se trataba de un contrato entre dos individuos —señor y siervo—, y no de un pacto entre clanes o grupos familiares (Fukuyama 2011, 235-236). Esta relación contractual permitió una nueva forma de cohesión social que dependía cada vez menos de los lazos de sangre. Según Szücs (1988), en este vínculo contractual se encuentra en germen el individuo moderno, pues si el señor feudal no cumplía con sus compromisos, el vasallo podía exigir su libertad: emanciparse. Así, el vasallaje, aunque forjó una sociedad desigual, generó unas condiciones favorables al ascenso del individualismo, pues al vasallo se le reconocían unos derechos mínimos en cuanto individuo. Este individualismo en ciernes prosperó alentado por la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Industrial (Fukuyama 2011, 240).

De esta manera, Fukuyama refuta a Marx y a Engels (Engels 2010 [1884]), pues afirma que no fue el capitalismo —con sus fuerzas y relaciones de producción— lo que presionó la organización de la familia nuclear moderna, sino que fueron los cambios en la organización social del parentesco los que erosionaron las estructuras tribales y permitieron el nacimiento del individualismo, y con éste, del capitalismo industrial en Inglaterra y Holanda (Fukuyama 2011, 233-240).

4. El “Estado de derecho” o “imperio de la ley”

Las sociedades tribales carecen de un sistema legal especializado; los castigos o las retaliaciones están en manos de parientes cercanos, y los agravios son también colectivos —entre familias y clanes, por ejemplo— (Fukuyama 2011, 255). ¿Cómo fue posible la consolidación de un sistema legal independiente que somete a todos los ciudadanos? Fukuyama (2011, 245) considera que en este aspecto también son precursores los Estados europeos.

Por un lado, la tradición judeocristiana se basa en un código religioso y normativo escrito, lo que a la postre facilitó la concreción de un código legal escrito. A diferencia de otras tradiciones religiosas —como la hinduista,

donde prevaleció la transmisión oral de los códigos religiosos, que sólo de manera relativamente tardía tomaron la forma de un texto escrito—, en Europa Occidental los diversos escritos religiosos y sus múltiples interpretaciones adquirieron la forma de una teología sistemática consistente y de un único código de derecho canónico. Por lo cual, según Fukuyama, no se puede encontrar un documento comparable al código Justiniano (529 y 534) o al Decreto de Graciano (1140 y 1142) —una de las primeras compilaciones del Derecho Canónico de la Iglesia católica—, en cuanto a su racionalidad y coherencia entre los musulmanes, y ni siquiera en la tradición cristiana ortodoxa (Fukuyama 2011, 288).

Por otro lado, la Iglesia católica logró un autonomía institucional y un poder que le permitieron competir con el poder del rey; así, en la práctica, funcionó como contrapeso al poder del monarca, creando un antecedente a la “división de poderes” de los Estados modernos. Esta autonomía le permitió a la Iglesia católica consolidar su propio sistema de normas, que tuvo un alcance internacional. Parafraseando a Weber, Fukuyama insiste en que “sólo en el Occidente cristiano” fue posible un evento como la Reforma Gregoriana —siglo XI—, en la cual la jerarquía católica, con el liderazgo de los papas Nicolás II y Gregorio VII, reclamó la completa autonomía en su administración. Fukuyama precisa que si bien existieron instituciones religiosas independientes en India y en el Imperio bizantino, éstas no tuvieron la capacidad de consolidar su autonomía y de instaurar un orden legal independiente del monarca (Fukuyama 2011, 288-289 y 444-445).

Nietzsche creía que el cristianismo había creado la idea de una “comunidad universal” sometida a la ley de Dios que es administrada por la Iglesia. Según Fukuyama, en esta idea puede estar en germen la noción de una ley universal que somete a todos, incluido el rey —tal y como se observa en el caso de la Ley Común inglesa—, lo que constituye uno de los supuestos del sistema “legal moderno” (Fukuyama 2011, 255-256). Por lo tanto, la implementación de un sistema judicial independiente en Europa dependió en buena medida de la influencia e independencia de la Iglesia católica, lo que explica, a su vez, la ausencia de un sistema similar en India o en el mundo musulmán (Fukuyama 2011, 260-261; ver también Pollock y Maitland 1923, 182).

Siguiendo a Weber, Fukuyama admite que algunos de los valores sobre los que descansan las sociedades democráticas son una herencia de la tradición cristiana. Menciona, por ejemplo, la creencia en la existencia de unos “derechos” comunes a todos —incluidos los pobres, las mujeres y las minorías étnicas— o “la igualdad” de los ciudadanos frente al Estado. Sin embargo, antes que ser iguales ante las leyes, el cristianismo predicó la igualdad de los fieles ante Dios. Estas ideas empezaron a independizarse de sus raíces religiosas gracias a la Ilustración y a las ideas de Hegel, Tocqueville y Nietzsche, entre otros (Fukuyama 2011, 241-445).

Tschannen denomina generalización “al proceso por el cual los símbolos, valores, normas, modelos de comportamiento e interacción, o tipos de organización, que tuvieron su origen en la esfera religiosa, se disuelven en la esfera secular, después de haber sido superficialmente desembarazados de su carácter religioso” (Tschannen 1992, 65). A partir de esta definición, es posible afirmar que la secularización no es la desaparición de los valores cristianos, sino su generalización en el conjunto de la sociedad, que ahora los reconoce como legítimos. Ahora, estos valores, además de estar respaldados por la tradición religiosa, gozan del apoyo de los Estados. Así, buena parte de los que hoy se denominan “derechos ciudadanos” están fundados en y respaldados por valores judeocristianos. Es por esta misma razón que algunos derechos occidentales, como el derecho de las mujeres al voto, son de muy difícil aceptación en sociedades que descansan sobre otras tradiciones religiosas, como las de tradición musulmana.

Conclusiones

Volviendo a la pregunta de Weber (2011 [1904]) sobre la relación entre Occidente y la modernidad, Fukuyama considera que el Estado moderno se consolidó en Occidente por diversas contingencias históricas, pero en particular, para los propósitos de este artículo, por el papel que desempeñaron en Occidente determinados valores religiosos.

Siguiendo el camino señalado por Weber (2011 [1904]) —quien mostró la afinidad entre los valores predicados por el protestantismo ascético y los valores que orientaron a los primeros empresarios industriales—, Fukuyama

considera que los “derechos universales” y muchos de los valores sobre los que descansan los sistemas normativos de los “Estados de derecho” sólo fueron posibles en el Occidente cristiano, pues no son otra cosa que la “generalización” en la esfera secular de valores predicados originalmente por el cristianismo. Idea en la que coincide con otros pensadores contemporáneos como Tschannen (1992).

Pero tomando distancia de Weber (2011 [1904]), Fukuyama cree que el mundo moderno no dependió exclusivamente de la generalización de determinados valores religiosos, dependió también de la consolidación en el seno de la Iglesia católica de determinadas instituciones que hicieron posible el individualismo y las modernas democracias liberales (Fukuyama 2011, 288).

En cuanto promotora de la familia nuclear, la Iglesia católica contribuyó a erosionar las comunidades tribales y fundó las bases para el individualismo moderno. Además, a lo largo de la Edad Media, la Iglesia fue la única institución capaz de consolidar una autonomía legal y burocrática que impusiera límites al poder del monarca. Este poder y autonomía constituyen un antecedente fundamental en la consolidación de un sistema legal independiente, y por esta vía, de la división de los poderes políticos que es propia de los Estados modernos.

No obstante, el papel de las instituciones católicas en la consolidación del Estado moderno sigue el proceso weberiano de los efectos no buscados de la acción. En otras palabras, las decisiones de los jefes que promovieron las instituciones de las que hemos hablado buscaban exclusivamente responder a sus intereses y consolidar el poder de la Iglesia. En ningún momento imaginaron que con estas decisiones estaban participando en la consolidación de un orden político en el que, a larga, todas las instituciones religiosas, particularmente la Iglesia católica, quedarían progresivamente supeditadas a un papel político relativamente secundario.

Referencias

1. Alexander, Richard. 1990. *How Did Human Evolve? Reflections on the Uniquely Unique Species*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
2. Alexander, Richard. 1974. Evolution of Social Behavior. *Annual Review of Ecology and Systematics* 5: 325-385.

3. Bellah, Robert. 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Nueva York: Harper & Row.
4. Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Bloch, Marc. 1968. *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press.
6. Coser, Lewis A. 1978. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
7. Dawkins, Richard L. 2006. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
8. Durkheim, Émile. 2008 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Quadrige/PUF.
9. Durkheim, Émile. 2007 [1893]. *De la division du travail social*. París: Quadrige/PUF.
10. Engels, Friedrich. 2010 [1884]. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Londres: Penguin.
11. Fried, Morton H. 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.
12. Fukuyama, Francis. 2011. *The Origins of Political Order*. Londres: Profile Books.
13. Gellner, Ernest. 1987. Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies. En *Culture Identity and Politics*, ed. Ernest Gellner, 6-28. Nueva York: Cambridge University Press.
14. Goody, Jack. 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Nueva York: Cambridge University Press.
15. Goody, Jack. 2000. *The European Family: An Historico-Anthropological Essay*. Malden: Blackwell.
16. Hajnal, John. 1965. European Marriage Patterns in Perspective. En *Population in History: Essays in Historical Demography*, eds. David Victor Glass y David Eversley, 101-143. Chicago: Aldine.
17. Hare, Brian, Victoria Wobber y Richard Wrangham. 2012. The Self-Domestication Hypothesis: Evolution of Bonobo Psychology is Due to Selection against Aggression. *Animal Behaviour* 83 (3): 1-13.
18. Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How the Religion Poisons Everything*. Nueva York: Twelve.
19. Humphrey, Nicolas K. 1976. The Social Function of Intellect. En *Growing Points in Ethology*, eds. Paul Patrick Bateson y Robert Aubrey Hinde, 303-317. Nueva York: Cambridge University Press.
20. LeBlanc, Steven y Katherine E. Register. 2003. *Constant Battles: The Myth of the Noble Savage*. Nueva York: St Marin's Press.
21. MacFarlane, Alan. 1978. *The Origins of English Individualism*. Oxford: Blackwell.
22. Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1988 [1846]. *La ideología alemana*. Barcelona: EINA.
23. Miller, Geoffrey. 2000. *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*. Nueva York: Doubleday.
24. Miller, Geoffrey y Glenn Geher. 2008. *Mating Intelligence: Sex, Relationship and the Mind's Reproductive System*. Nueva York: Lawrence Erlbaum.

25. Pollock, Frederick y Frederic Maitland. 1923. *The History of English Law before the Time of Edward I*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1754]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Quebec: Universidad de Quebec.
27. Sahlins, Marshall y Elman R. Service. 1960. *Evolution and Culture*. Arbor: University of Michigan Press.
28. Service, Elman R. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Nueva York: Radom House.
29. Sherman, Paul W. 1977. Nepotism and the Evolution Alarm Calls. *Science* 197 (4310): 1246-1253.
30. Steward, Julian H. 1963. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
31. Szücs, Jenő. 1988. Three Historical Regions of Europe: An Outline. En *Civil Society and the State: New European Perspectives*, ed. Jhon Keane, 291-352. Nueva York: Verso.
32. Trivers, Robert. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35-57.
33. Tschannen, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
34. Waal, Frans de. 1997. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Human and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press.
35. Waal, Frans de. 1989. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
36. Wade, Nicholas. 2009. *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*. Nueva York: Penguin.
37. Weber, Max. 1985 [1904]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.
38. Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
39. Weber, Max. 2001 [1958]. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
40. White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*. Nueva York: McGraw-Hill.
41. Wrangham, Richard y Dale Peterson. 1996. *Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence*. Boston: Houghton Mifflin.



William Mauricio Beltrán es sociólogo y máster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Estudios sobre América Latina de la Universidad París III, Sorbonne Nouvelle (Francia). Actualmente se desempeña como profesor

asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y como investigador del Grupo de Estudios Sociales de la Religión (Centro de Estudios Sociales, CES) de la misma Universidad. Entre las diversos problemas que ha tratado se destacan: la pluralización religiosa y su impacto en los campos cultural y político; los procesos de secularización y laicidad y la emergencia de nuevas identidades y creencias en Colombia. Ha publicado diversos libros y artículos sobre estos temas. Entre sus últimas publicaciones están: *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013; y “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”. *Theologica Xaveriana* 63 (175), 2013.
Correo electrónico: wmbeltranc@unal.edu.co