

PENSAR ANDALUCÍA: LA IDENTIDAD ANDALUZA DESDE EL PENSAMIENTO COMPLEJO

Ángel ACOSTA ROMERO
Universidad de Sevilla

Esta comunicación, que no es más que el avance resumido de un trabajo más amplio, pretende tres objetivos básicos: presentar brevemente la idea de complejidad y de pensamiento complejo, pensar el problema de las identidades en el nuevo marco planetario y, por último acercarse a la identidad andaluza en ese doble contexto, teórico y pragmático. Empecemos por el tema de la complejidad.

1. La complejidad.

La palabra *complejidad* está ligada a ideas como confusión, incertidumbre, desorden; de hecho, una de las acepciones del Diccionario de la Academia habla de lo “enmarañado” y de lo “lo difícil”. Por tanto, en este primer acercamiento, la complejidad se nos muestra como lo contrario a lo claro, a lo concreto, a lo determinado, a lo perfectamente definible, todas ellas cualidades que el conocimiento humano ha propiciado desde siempre pero, sobre todo, desde la consolidación del paradigma científico de la Modernidad (recordemos la búsqueda de las “ideas claras y distintas” del *Discurso del método*).

Sin duda, la distinción es necesaria para la inteligibilidad y la transmisión del conocimiento y de la ciencia, pero con ella corremos el peligro de la simplificación excesiva; y la claridad puede, como ha ocurrido de hecho, volvernos ciegos ante la riqueza y la multidimensionalidad de lo real.

Y es que, en una segunda mirada, más profunda, la complejidad se nos muestra como algo mucho más complejo, valga en este caso el poliptoton. Siempre viene bien, aunque sea un recurso demasiado habitual, acudir a la etimología para profundizar en el significado de las palabras. *Complejidad* deriva de *complexus*, enlazar, por tanto, *complejo* significa lo que está entrelazado, lo que está tejido en conjunto. Vista así, la complejidad se nos aparece como el texto, el tejido de elementos, acciones, relaciones, interrelaciones, predeterminadas o azarosas, que constituyen nuestra realidad fenoménica en todos sus niveles. Pero debe quedar claro que lo complejo no

puede definirse de forma tan simple, como si volviera a ser un concepto claro; la complejidad es una idea problema y no tanto una solución.

Y han sido precisamente las ciencias contemporáneas las que, desarrollando y modificando el paradigma de la simplificación inicial, nos han abocado a la presencia constante de realidades complejas. Sobre todo la física, pero también las otras ciencias naturales y antropológicas, han debido integrar en sus descripciones las ideas de desorden, de azar, de indeterminación, de caos, que unidas a la vieja propensión por el orden y el determinismo, nos enfrentan de lleno con la complejidad.

Así la Física, que se ocupaba de desvelar el orden eterno y el determinismo de las leyes naturales, tuvo que aceptar un principio de degradación siempre presente, la entropía (segundo principio de la termodinámica); tuvo que asumir que, en la escala microfísica, hay niveles de indeterminación y de caos; hubo de reconocer, también que, en el ámbito cósmico, el universo no es una máquina perfecta e inmutable sino una compleja autoorganización en constante cambio. La biología, por su parte, desveló la complejidad intrínseca de la organización y el devenir de la vida.

También las Ciencias de lo humano, siempre a remolque de las tradiciones científicas más consolidadas, se encuentran hoy en la disyuntiva de afrontar con nuevos recursos, más cualitativos que cuantitativos, la encrucijada histórica que vivimos: una especie de "big bang" social, un caos generalizado, que puede ser genésico o regenerador, pero que también puede resultar absolutamente entrópico o destructivo.

Por todo ello, no es casualidad que se multipliquen hoy las llamadas a un cambio de paradigma gnoseo-epistemológico, necesario para afrontar los nuevos retos. La propuesta que yo he querido asumir, porque, a mi entender, es la más radical y abarcadora, es la del llamado pensamiento complejo del pensador francés, Edgar Morin, que sólo puedo pasar a esbozar muy brevemente (Cfr. Morin, 1995).

2. El pensamiento complejo.

El pensamiento complejo se nos presenta, en principio, como un intento superador de los modos disyuntivos y simplificadores, propios del paradigma científico de la Modernidad, en el que la realidad y las disciplinas correspondientes quedaban fragmentadas, separadas, aisladas unas de otras, con una clara tendencia a la especialización, y, sobre todo, en las que el sujeto observador desaparecía bajo el velo de la pretendida objetividad y asepsia de la ciencia, siguiendo los modos propios de una racionalidad que, tras haber arrojado a la basura otros modos de pensamiento simbólicos, se arrogaba a

sí misma, la posesión de la verdad, sin darse cuenta de que se convertía en un nuevo ídolo y en un dogma incuestionable.

Por tanto, el pensamiento complejo se instituye, en principio, como contramétodo, como paradigma alternativo, como escenario en proceso de construcción (recordemos la "tercera cultura" de la que nos habla Brockmann, 1996). Pero, como nos dice Morin, hay que disipar, desde el principio, dos confusiones que habitualmente se relacionan con el pensamiento complejo:

1) La primera es creer que la complejidad conduce a la eliminación de la simplicidad. En efecto, no se trata de eliminar el orden, el método o la lógica tradicionales, sino de rechazar sus consecuencias mutilantes, sobre todo aquella que hace creer que la explicación o la descripción de un fenómeno es el reflejo fiel de aquello que observamos. En la conferencia de apertura, Iris Zavala nos habló de las plagas que han assolado, o han intentado, al menos, socavar el canon, el estatus, el orden; pues bien, creo que la mayor plaga y, a la vez, el mayor logro (paradoja y contradicción) de la ciencia contemporánea ha sido, precisamente, el redescubrimiento del sujeto. Nos hemos convencido de la imposibilidad de aislar al objeto y ello provoca, de nuevo una paradoja: reconocemos nuestra debilidad de conocimiento y, a la vez, fortalecemos, en esa debilidad, la propia capacidad de conocer.

2) De ahí la segunda confusión que es necesario desterrar al acercarnos al pensamiento de la complejidad: la de identificar complejidad con completud. Es cierto, que el pensamiento complejo asume la necesidad de rearticulación epistemológica entre dominios antes separados e incomunicados (Morin apuesta por un saber enciclopédico en sentido etimológico: poner el saber en ciclo), pero sabe reconocer que el conocimiento completo, la omnisciencia, es imposible, de ahí que se mueva en una tensión permanente, y agónica, entre la aspiración a un saber no parcelado y el reconocimiento de la incompletud de todo conocimiento.

El pensamiento complejo es, por tanto, una apuesta por el cambio, yo diría que una necesidad en las circunstancias actuales. Porque los instrumentos científicos tradicionales no nos sirven para explicar lo que está ocurriendo en el presente. Y entre esos problemas está la cuestión de la identidad individual o de las identidades colectivas. En el primer caso me gusta recordar siempre aquello de Unamuno de que en cada uno de nosotros hay, cuando menos, tres personas distintas: la que somos, la que creemos que somos y la que los demás creen que somos. Posiblemente somos una mezcla indeterminada de esas tres y de muchas más. Pero vayamos al problema de la identidad colectiva.

3. El problema de las identidades.

Como han sabido ver los principales estudiosos de lo humano, entre ellos nuestro presidente, el Dr. Vázquez Medel en varios trabajos recientes, el problema de la identidad individual y de las identidades colectivas de los seres humanos y de las culturas se encuentra en el núcleo mismo de la cuestión del futuro inmediato de la humanidad. No en balde este simposio este dedicado en parte a ese debate, que se inserta, sin duda, en una situación de crisis, es decir, en una situación de transformación radical de lo humano.

Afirmar que estamos en crisis se ha convertido en un tópico generalizado en todas las parcelas de la realidad; pero, como todo tópico, el tópico de la crisis no hace más que desvelar parcialmente un aspecto de lo que sucede. En efecto, crisis históricas ha habido muchas, las más importantes las conocemos como "revoluciones" (neolítica, industrial, etc.): entre ellas ha habido, indudablemente, elementos comunes, pero ninguna parece haber sido tan radical y tan profunda como la crisis actual, que podemos denominar como queramos, postindustrial, tecno-comunicacional o como sea, dependiendo de los factores que se privilegien. Y ese elemento distintivo de la crisis presente se debe, fundamentalmente a dos razones: una, la aceleración de los cambios, la velocidad, la rapidez; dos, su carácter planetario y global, aunque ya sabemos que lo único realmente globalizado es la economía.

Entre los aspectos de la crisis que estamos viviendo, no es el menos importante, el de las crisis de sentido, como también han sabido entender Berger y Luckmann en un reciente trabajo (Berger y Luckmann, 1997). Según estos sociólogos la responsabilidad de las crisis de sentido contemporáneas tienen que ver con el pluralismo, entendido aquí como diversidad de opciones en todos los ámbitos de anclaje en la realidad que provocan una desazón, una inseguridad, un miedo a la libertad, como supo ver, creo que magistralmente Erich Fromm en un trabajo bien conocido.

Estas crisis de sentido, subjetivas e intersubjetivas, pueden tener su origen en el derrumbe de las grandes instituciones sociales que transmitían y garantizaban sin grietas el sentido de la vida de los individuos. Entre esas instituciones se encuentra una surgida en la Modernidad: el Estado-Nación, que propició un sentido de pertenencia a un territorio o a una etnia, que hoy también se encuentra en crisis, si bien resurge con fuerza en sus manifestaciones más radicales y absolutistas.

En todo caso, como saben muy bien los etólogos, por ejemplo Eibl-Eibesfeldt (1995), el ser humano viene determinado genéticamente para la afiliación, para la identificación grupal, para la sociabilidad, y ello comienza con los lazos maternos; dicho de manera muy cruda, somos nacionalistas por

naturaleza, sin entender ahora "nación" en el sentido moderno del término. Pero también estamos predeterminados al miedo a los extraños (¿por qué los lactantes rechazan a un extraño si sólo han recibido estímulos positivos de las personas del entorno?). Ojo, que Eibesfeldt matiza la idea para que no se le entienda mal: lo que está preprogramado en el ser humano, herencia de sus antepasados animales, es el temor, no el odio. El odio a los extraños o diferentes (xenofobia, racismo) es una consecuencia de la cultura, de una educación que construye imágenes hostiles de los otros.

Y en esta situación de reconfiguración y cambio de las identidades colectivas, me atrevo muy sumariamente a reflexionar sobre la identidad andaluza.

4. La identidad andaluza.

En Andalucía, el nacionalismo moderno no ha tenido nunca una especial relevancia. Ni siquiera en el momento álgido de las reivindicaciones autonomistas, los partidos políticos pretendidamente andalucistas han conseguido hacer sombra a los de ámbito estatal.

Manuel Castells (1998: 29-30) ha establecido tres formas y orígenes en la construcción de la identidad colectiva:

1) La que llama identidad legitimadora, "introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales".

2) La llamada identidad de resistencia: "generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad".

3) Y, por último, las identidades proyecto: "cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que defienden su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social".

Pues bien, aplicando esta tipología de Castells, creemos que, en el caso de Andalucía, se ha producido un curioso movimiento, no lineal, sino complejo y, por tanto, contradictorio, que ha ido desde una identidad de resistencia, especialmente fuerte tras la transición política española, y basada en una situación histórica de marginación (relacionado en buena medida con el problema tradicional de la tierra), que se ha visto transformada en pocos años en una identidad legitimadora, tras la formación de una serie de instituciones, sobre todo políticas (Junta de Andalucía, Diputaciones provinciales, Ayuntamientos), que más que aglutinar voluntades con vistas a la identidad proyecto

en la que se vieran identificados todos los andaluces, han provocado una desactivación total de esa posibilidad.

Pero, al mismo tiempo, se han ido constituyendo identidades provinciales o comarcales de tipo legitimador que pueden ser entendidas en parte como identidades proyecto, pero que, por contra, se instituyen en oposición de la identidad proyecto de toda la comunidad andaluza, al plantearse con carácter excluyente de otras identidades de la misma Andalucía. Por poner un ejemplo relativamente conocido, pero sintomático, las declaraciones de la alcaldesa de Málaga al decir que todo lo malo que le ocurra a Sevilla es bueno para Málaga.

Por ello, el peligro que acecha a la identidad de Andalucía, o mejor, a las identidades andaluzas, no viene de otra parte, no viene de fuera, no se trata tanto de la mundialización homogeneizadora, sino que el enemigo está aquí mismo, está en nuestra incapacidad para pensar y asumir una unidad de destino común.

Si queremos construir una identidad andaluza, que tiene sin duda sus fundamentos geográficos, históricos, lingüísticos, etc. debemos comprender desde el principio que la identidad, en ningún caso, y menos aún en el caso de Andalucía es una e indivisible, sino que siempre es unitas multiplex, como nos ha enseñado el pensamiento de la complejidad. No hay manera de afrontar la complejidad, y Andalucía es una realidad mucho más compleja de lo que puede parecer desde fuera, si no es atendiendo a la unidad en la diversidad y a la diversidad de la unidad: dicho de otra forma, el todo es mucho más que la suma de las partes; pero también las partes son mucho más que partes del todo.

Los andaluces debemos ser conscientes de nuestra multiidentidad y sacar la riqueza propia de las identidades en conflicto que conviven en este territorio: debemos elegir y decidir nuestra identidad de destino, nuestra decisión de vivir en comunidad a pesar y, sobre todo, a causa, de toda nuestra diversidad. Esta comunidad, una y múltiple, es la mía y la siento como propia a pesar de no ser nacionalista.

Referencias bibliográficas

- BERGER, P. y LUCKMANN, Th. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.
- BROCKMAN, J. (ed.) (1996). *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*. Barcelona, Tusquets.

- CASTELLES, M. (1997). *La era de la información. Vol 2: El poder de la identidad*. Madrid, Alianza.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1995). *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*. Barcelona, Salvat.
- MORIN, E. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. (1994). *La construcción cultural de Andalucía*. Sevilla, Alfar.