

Capítulo 2

El derecho a la paz visto desde el pensamiento complejo de Edgar Morin

Bernardo Alfredo Hernández Umaña*

En este capítulo presentaré el análisis realizado sobre la complejidad del derecho a la paz desde el pensamiento complejo de Edgar Morin, como contribución a la construcción de una cultura de paz. Para tal fin, abordamos su explicación en cuatro momentos. El primero expone el lugar del derecho a la paz desde el catálogo de los derechos humanos; el segundo presenta una revisión del análisis que la jurisprudencia de la Corte Constitucional hace sobre el derecho a la paz en nuestra Constitución Política; el tercero muestra la propuesta realizada por Edgar Morin acerca del pensamiento complejo, para lo cual se identifican sus elementos nucleares, apoyados en algunos análisis de Jiddu Krishnamurti y de los críticos del pensamiento de la complejidad, y el cuarto explica la complejidad del derecho a la paz desde lo dialógico, lo recursivo organizacional y lo hologramático, con el propósito de realzar y comprender este derecho desde el pensamiento complejo, y la construcción de paz como aspecto por concluir.

* Docente investigador de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social, de la Universidad Santo Tomás. Doctor en Derecho, de la Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Cooperación Internacional para el Desarrollo, de la Universidad de Valladolid. Especialista en Derecho Constitucional, de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Docencia Universitaria y abogado, de la Universidad Militar Nueva Granada. Correo electrónico: bernardo.hernandez@usantotomas.edu.co

El derecho a la paz: un derecho emergente

La aparición en el escenario internacional de los derechos emergentes, o derechos humanos de nueva generación, data de la década de los setenta del siglo pasado, dado el espacio desde el cual fue posible denunciar las deficiencias del sistema político-económico nacional e internacional (Rodríguez, 2010); sin embargo, su gestación se había venido produciendo con mucha antelación. Sumado a ello, los desequilibrios en las relaciones entre los países del norte y del sur continuaron, a pesar de que el presidente Harry Truman, de los Estados Unidos, expresó, en el cuarto punto del discurso¹ de la unión, la voluntad de apoyar el progreso social y económico de los que en adelante dejarían de ser colonizados para ser considerados países subdesarrollados —aun cuando esta expresión es de uso peyorativo—. Como lo ha dicho Risk (2002), por lo visto, el compromiso de solidaridad y apoyo para el progreso social y económico de estos países se quedó en el papel.

A lo anterior se suman el deterioro medioambiental —que para esa época ya se preveía, aunque no en la escala que estamos viviendo ahora—; la carrera armamentística que se hizo presente en la Guerra Fría, entre los bloques económicos y políticos del momento, encabezados por Estados Unidos de América y la antigua Unión Soviética —sin enfrentarse de forma directa, pero sí a través de países terceros que recibían su ayuda y apoyo militar, como Vietnam: la parte norte respaldada por los soviéticos, y el sur por los Estados Unidos—, y la división de la península de Corea entre norte y sur —apoyada por la Unión Soviética y Estados Unidos, respectivamente.

Todo ello aconteció sin importar la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como instrumento internacional que obligaba, moral y políticamente, a los Estados a respetar y a garantizar los derechos humanos allí enunciados, y a mantener la paz, para no volver a caer en los nefastos y dolorosos hechos que dieron lugar a las dos guerras mundiales ocurridas en la primera mitad del siglo XX. En ese orden de ideas, se proclamó el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), los cuales conforman lo que se conoce como la Carta de los Derechos Humanos.

Por otro lado, el surgimiento, en América Latina y el Caribe, de movimientos revolucionarios alzados en armas, con ideologías marxistas-leninistas, y el levantamiento de las fuerzas militares contra los mandatarios de turno, con

1 Leído el 20 de enero de 1949, cuarenta días después de haberse aprobado la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

golpes de Estado que condujeron a dictaduras militares, fueron el menú del día en diferentes lugares de la región. Si bien su motivación inicial era lograr una redistribución de la riqueza para reducir la brecha de la pobreza y cesar con las injusticias sociales promovidas por regímenes contrarios a sus ideales, el uso de armas y la violencia deslegitima cualquier acción, por noble que parezca.

Todos estos fenómenos sociales, políticos y económicos contribuyeron a que movimientos sociales anticolonialistas, ecologistas, feministas y pacifistas, que han luchado por acabar la brecha de la pobreza, la exclusión social y la desigualdad en el mundo, empezaran a demandar a los Estados el cumplimiento de derechos que no estaban consagrados explícitamente en el catálogo de Derechos Humanos; uno de ellos fue el *derecho a la autodeterminación de los pueblos*, suscitado, entre otras, porque en la Asamblea General de las Naciones Unidas se había aprobado, mediante la Resolución 1514, la carta magna de la descolonización, conocida como la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales de 1960. Esta constituyó una pieza jurídica internacional de importancia en el origen del reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, que algunos interpretan como derivado del derecho al desarrollo. Después de tanto trasegar y aguardar, mediante la Resolución 39/11 del 12 de noviembre de 1984, se dio vida a la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz. En su momento fue adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, y poco a poco se ha ido incorporando en las constituciones políticas de los países miembro, como derecho y como deber de la ciudadanía.

Según el profesor Pérez-Luño (1991), los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos fueron un reconocimiento de las garantías básicas de la persona, y constituyeron un primer catálogo de derechos humanos. Debido al transcurso del tiempo y a los acontecimientos históricos que ha vivido la humanidad, han surgido nuevas necesidades, al igual que amenazas, tanto de las libertades, como de la supervivencia y la convivencia. Así, se constituyen desafíos que deben ser vistos como una oportunidad de ampliar y actualizar el contenido del catálogo de los derechos humanos, y no como una pérdida de vigencia de los derechos ya reconocidos².

Con el surgimiento de una nueva generación de derechos, empezó a hacerse más visible su clasificación en primera, segunda y tercera generación (dentro de esta última se encuentran los derechos emergentes). En ese orden de ideas, se le asignó a cada una de estas generaciones —y en esta misma enumeración— lo

2 Vale la pena decir que se trata de una redimensión o redefinición de los derechos que han sido reconocidos como derechos humanos, toda vez que el catálogo de derechos no es cerrado, y este requiere ser adaptado a las nuevas necesidades y contextos para que surtan su efecto y, realmente, puedan ser ejercidos por sus titulares.

que en su momento fueron los valores inspiradores de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad —este último ahora denominado *solidaridad*.

Así, a los derechos civiles y políticos se les llamó de *primera generación*; a los derechos económicos, sociales y culturales, de *segunda generación*, y a los emergentes —en principio, los derechos al desarrollo, a la paz y al medio ambiente sano—, de *tercera generación*. Fue el profesor Karel Vasak (1990) el primero en nombrar estos últimos como *derechos de la solidaridad*, y uno de los máximos exponentes de esta nueva generación³ de derechos, la cual ha permitido comprender la vida y su relación en comunidad.

Vale agregar que a estos derechos de la solidaridad se han sumado otros derechos. Según Vasak (1990), hay en total cinco: el derecho al desarrollo, al medio ambiente, a la paz, a la propiedad del patrimonio común de la humanidad y a la asistencia humanitaria⁴.

Por su parte, autores como el profesor Pérez-Luño (1991) han considerado que los derechos humanos de tercera generación son una respuesta a las necesidades derivadas del uso de las nuevas tecnologías. Como resultado de esta revolución tecnológica entre la ciencia y la técnica, se han redefinido las relaciones entre los hombres, entre el ser humano y la naturaleza, así como entre el hombre y su contexto. De esta manera, reconocen, dentro de tales derechos, el derecho a la paz, a la calidad de vida⁵ y a la libertad informática o a la tecnología informática. Asimismo, Pérez-Luño (2006) expresa que la tercera generación de derechos humanos ha contribuido a redimensionar la imagen del hombre en cuanto sujeto de derechos, por lo cual ha determinado una nueva forma de ser ciudadano en el Estado de derecho de las sociedades tecnológicas⁶.

De otro lado, el profesor Mesa (2010) ha expresado que los nuevos derechos tienen que ver con la perspectiva desde la cual sean abordados, al no haber un

3 Entre tanto, Galtung (2004) también señaló que los derechos civiles y políticos, y los derechos económicos, sociales y culturales, se reconocen, a menudo, como derechos de primera y segunda generación, y menciona los derechos de solidaridad (como el desarrollo, el medio ambiente limpio y la paz) como una posible tercera generación.

4 Karel Vasak (1990) adelantó un preproyecto de *tercer pacto internacional* sobre los derechos de la solidaridad, con ideas más explícitas sobre los derechos de tercera generación, pero no tuvo acogida internacional para ser tenido en cuenta como tal. En otro sentido, Lavielle (1990) señala que los derechos de la solidaridad son el derecho al desarrollo, al medio ambiente y a la paz en “Les rapports entre les droits de l’homme, le développement y la paix”, *Revue Trimestrielle des droits de l’homme*. Al respecto, véase también Uribe (1986).

5 Que lo comprende como un derecho al medio ambiente adecuado para vivir.

6 Lo explica aduciendo que así como hubo un tránsito desde el Estado liberal al Estado social de derecho, al referirse a las dos primeras generaciones de derechos humanos, se puede configurar una nueva forma de ejercer la ciudadanía desde el Estado de derecho de las sociedades informáticas. Véase Pérez-Luño (2006).

consenso en su denominación, concepto y clasificación; esto hace que sean múltiples y diversas las maneras en las que se formulen⁷, pues estos obedecen a las necesidades y exigencias humanas. Por su parte, la profesora Rodríguez⁸ (2010), una de las defensoras de la existencia de las cuatro generaciones de derechos, señala que los derechos civiles son de primera, y los políticos, de segunda generación. Con esto, los económicos, sociales y culturales son de tercera generación, y los nuevos derechos, o emergentes, de cuarta generación, de la que también hacen parte los derechos al medio ambiente, al desarrollo, a la paz, a la libre autodeterminación de los pueblos y al patrimonio común de la humanidad.

Críticas a las generaciones de derechos

Una de las críticas que recibe la generación de los derechos de la solidaridad, por parte de la profesora Falcón y Tella (2003), es que la justiciabilidad no está garantizada del todo, por cuanto los órganos que hacen cumplir estos derechos no son suficientes y no están reguladas sus funciones, como en el caso del derecho a la paz, toda vez que siempre estará presente la autodeterminación de los pueblos de cada Estado, y ello demuestra la colisión de diferentes ideologías y formas de comprender la paz y el desarrollo.

Además, la profesora Falcón y Tella (2003) llama la atención sobre lo que denomina “peligros” al momento de clasificar los derechos humanos por generaciones; en primer lugar, porque produce un *encasillamiento excesivo de los derechos*, sin recordar que entre una y otra generación siempre existirán líneas que se harán más flexibles y cambiantes, y que implicarán una interacción constante. En segundo lugar añade que el peligro existente es que la *prioridad cronológica* se transforme, según su orden de aparición, en *prioridad axiológica*, de forma tal que aquellos derechos de primera generación se conviertan en principales, y, con ello, les resten importancia y atención a las demás generaciones. Y en tercer lugar, resalta la *inevitabilidad en la consecución* de las generaciones, es decir, su comprensión como si aparecieran de manera natural y espontánea, mientras se olvida que los logros y las conquistas del derecho han sido producto de una lucha permanente ante los diversos fenómenos a los que no hay otra opción que hacerles frente todo el tiempo.

7 En esa medida, explica que a partir de nuevas necesidades y exigencias humanas, surgen nuevos derechos, y su manera de abordarlos bien podría ser por generaciones, vínculos a los principios básicos, en razón a los contenidos de los derechos, a las garantías que incorporan, a los sujetos que deben proteger, entre otros.

8 La profesora María Eugenia Rodríguez Palop, en su obra *La nueva generación de derechos humanos*, hace una presentación muy completa acerca del surgimiento de los derechos emergentes de la tercera generación, los cuales denomina “de cuarta generación”.

Son correctas las observaciones que expresa la profesora Falcón y Tella, ya que el hecho de denominar una jerarquía generacional suscita que unos derechos sean considerados más importantes que otros, y esa misma suerte corren los valores que en cada generación han abanderado su reivindicación. Al respecto, suele olvidarse que hay una interdependencia e interacción entre todos los derechos humanos, y que dichos valores resultan ser una respuesta a los fenómenos socioeconómicos y políticos de cada momento histórico en el que se han suscitado. Este hecho impide una comprensión diáfana del derecho a la paz, que no es solo la ausencia de la guerra, sino la suma de otros factores que lo convierten en un derecho esencialmente complejo.

Por otra parte, una de las críticas a la ampliación del catálogo de derechos humanos es por la reducción de las posibilidades de hacerlos exigibles, lo que se convertiría en un riesgo para la protección de los derechos ya reconocidos⁹. Esta crítica no es coherente, pues si bien es cierto que la aparición de los derechos humanos ha sido resultado de un proceso histórico, la misma historia demuestra, a partir de los acontecimientos que ha vivido, vive y vivirá la humanidad, la necesidad de hacer redefiniciones y de estar abiertos a lo nuevo, pues así será más fácil comprender los derechos que vayan surgiendo. Sin embargo, cada nuevo derecho que aparezca deberá tener, además de su análisis contextual e histórico, una fundamentación ética y una identificación de su núcleo esencial, pues de lo contrario se perdería el norte que la brújula de los derechos emergentes está avisando, y la integridad de todo el proceso de reconocimiento de los derechos humanos se vería amenazada (Alston, 1984) por la ausencia de un control de calidad¹⁰.

Según Kooijmans (1990), la introducción de nuevas generaciones de derechos trae consigo un mensaje equivocado de superación y consolidación de los derechos que integran las anteriores generaciones, situación que lleva a que se fije la atención en cuestiones futuras, pero no en las problemáticas que yacen en los derechos humanos para su realización.

Entre tanto, Rodríguez (2010) refiere que, si bien es cierto que los nuevos derechos podrían encontrar en la solidaridad¹¹ su valor fundamentado para referirse a ellos, el inconveniente es que, al no haberse abordado el análisis de su estructura

9 Sobre lo que se ha dicho acerca de estas críticas, véase Rodríguez (2010).

10 Para evitar lo que dice Alston (1982), pues “los motivos de grave preocupación con respecto a la tendencia actual no surgen tanto de la proliferación de nuevos derechos, sino más bien de la manera casual, casi anárquica en la que se está logrando esta expansión. De hecho, algunos derechos parecen haber sido literalmente conjurados y ‘ser traídos a la existencia, como por arte de magia’” (p. 314). Como críticos de los derechos de tercera generación, se suman Kooijmans (1990), Moreno (1980), Pelloux (1981) y Flinterman (1990).

11 Al respecto, Stephen (1980-1981) señala que la solidaridad será el punto clave de esta generación de derechos, con lo cual no excluye las dos primeras generaciones.

interna, ello obstaculizaría su positivación en un marco jurídico-político. En esto estamos de acuerdo con la profesora Rodríguez, y consideramos que esta sería una de las razones de más peso para que haya dificultades en mantener una posición unánime respecto a la comprensión de los derechos de tercera o cuarta generación, como también a las resistencias a incluir nuevos derechos en el catálogo de los derechos humanos.

Una de las reiteradas objeciones a los derechos de tercera generación se encuentra en su valor jurídico. Según Gómez (1999), tan solo el derecho al patrimonio común de la humanidad está reconocido en un instrumento de alcance universal. Los otros derechos que de una u otra forma han sido aceptados como derechos de la solidaridad¹², teniendo en cuenta las precisiones anteriores, no tienen vinculación jurídica universal. No obstante, existe un instrumento de carácter regional en materia de derechos humanos: la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos¹³.

Otra de las críticas más sonadas en cuanto al reconocimiento de los derechos de tercera generación como derechos humanos es la aparente indeterminación del titular del derecho, es decir, cuando el individuo parece ver desvanecido su rol en la colectividad, lo cual hace más difícil la reivindicación de su protección jurídica. El argumento es que, al no concretarse un titular del derecho, no habría un interés legítimo.

Respecto a la crítica según la cual estos derechos en ocasiones no son sino reiteraciones de los derechos sociales, señala el profesor Ara Pinilla (1990) que la base de los derechos de tercera generación es el reflejo de unos derechos que ya han sido formulados como respuesta a una necesidad de adaptación a las nuevas situaciones en que se deben aplicar. Como bien lo ha reiterado Pérez-Luño, creando nuevos escenarios por reivindicar.

Sobre la consideración de los derechos de tercera generación como suscitadores de conflicto con otros, Ara Pinilla (1990) afirma que todos los derechos son relativos y susceptibles de colisión, pues ningún derecho subjetivo es absoluto, y, por lo tanto, los derechos de tercera generación no son la excepción. De otro lado, el reconocimiento de estos derechos emergentes como derechos humanos puede permitir un planteamiento más adecuado con miras a resolver los problemas que suscita el enfrentamiento entre derechos.

En suma, y luego de realizar esta breve presentación, con el ánimo de poner en contexto las diferentes posiciones acerca de las generaciones de los derechos humanos y de los derechos emergentes, reconocemos que los nuevos derechos,

12 Los derechos al desarrollo, a la paz, al medio ambiente y a la libre autodeterminación de los pueblos.

13 Que fue aprobada en 1981, y entró en vigor en 1986, mismo año de aprobación de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

derechos de la solidaridad, de tercera o cuarta generación, hacen parte de una construcción histórica que obedece a nuevas necesidades y demandas que la humanidad enfrenta como una sola familia, y que el derecho a la paz integra esta nueva generación.

Para continuar con los nuevos derechos, debemos reconocer que el punto de inicio y apoyo ha sido su internacionalización, pues son derechos que involucran a la humanidad entera y, por ende, a la comunidad internacional, toda vez que la paz, a los ojos del derecho internacional, es un propósito fundamental. Por tal razón, se menciona en el “Preámbulo” de la Carta de las Naciones Unidas, y en algunos de los apartados de esa Carta, al igual que en el “Preámbulo” de la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el “Preámbulo” y en la Carta constitutiva de la Organización de Estados Americanos, y en los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, suscritos en 1966. En ese orden de ideas, la paz ha sido considerada un derecho síntesis, es decir, aquel que permite el desarrollo de los demás derechos.

Así las cosas, desde el derecho internacional de los derechos humanos, podemos decir que el derecho a la paz es un derecho emergente, el cual, a pesar de no contar con un tratado internacional suscrito por todos los Estados que cohabitan el planeta Tierra, sí cuenta con una Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 39/11 del 12 de noviembre de 1984. Así, se convirtió en un mandato moral y político, del que, lastimosamente, algunos desconocen su cumplimiento.

La jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia y el derecho a la paz

En el “Preámbulo” de la Constitución Política de Colombia, la paz se considera un valor supremo, del cual emergen y se erigen los derechos que en ella se contemplan, al igual que el artículo 2, en el cual se establece su carácter fundamental para los fines del Estado, y el artículo 22, que se consagra como derecho y deber de obligatorio cumplimiento.

Además, la Corte Constitucional, en la Sentencia C-225 de 1995, señaló que “desde una perspectiva constitucional, la paz no debe ser entendida como la ausencia de conflictos sino como la posibilidad de tramitarlos pacíficamente”. En ese mismo sentido, en la Sentencia C-328 de 2000, refirió que “el llamado a la solución pacífica de los conflictos aparea, además, una decidida opción por el respeto a la dignidad humana”.

Por lo tanto, los conflictos suscitados en la sociedad podrían solucionarse siempre y cuando se generen espacios de debate y consenso, pues estos, a través del uso de los instrumentos jurídicos existentes para la resolución de conflictos, promoverían la participación democrática y propiciarían la convivencia pacífica y una cultura de la no violencia. Es por ello que nos compete a todos los colombianos prevenir la guerra y, también, los conflictos por diferentes medios, pacíficos y no violentos.

La Corte Constitucional, en su Sentencia T-008 de 1992, ha explicado el alcance de la paz como derecho colectivo:

Derecho éste que por su propia naturaleza pertenece a los derechos de la tercera generación, y requiere el concurso para su logro de los más variados factores sociales, políticos, económicos e ideológicos que, recíprocamente, se le pueden exigir sin que se haga realidad por su naturaleza concursal o solidaria.

Sin embargo, para la Corte Constitucional (Sentencia C-283 de 1995), la paz ha empezado a ser vista como “un derecho subjetivo fundamental de cada uno de los seres humanos individualmente considerados, a los cuales a su vez les corresponde el correlativo deber jurídico de buscar la paz social”.

En la misma sentencia, la Corte señaló, respecto a este aspecto subjetivo de la paz, que “el mínimo a la paz constituye así un derecho fundamental, ya que de su garantía depende la efectividad de los demás derechos civiles y políticos de la persona”. Además, y como lo refiere la Sentencia C-283 de 1995, la paz debe “ser deber jurídico de cada ciudadano, es imperativo propender al logro y mantenimiento de la paz”, en razón de que “la paz no es algo que concierna privativamente a los organismos y funcionarios del Estado, sino que atañe a todos los colombianos”.

Para concluir este apartado, es pertinente mencionar lo que la Corte Constitucional, en su Sentencia C-370 de 2006, dijo respecto a la paz:

(i) Uno de los propósitos fundamentales del Derecho Internacional; (ii) un fin fundamental de Estado colombiano; (iii) un derecho colectivo en cabeza de la Humanidad, dentro de la tercera generación de derechos; (iv) un derecho subjetivo de cada uno de los seres humanos individualmente considerados; y (v) un deber jurídico de cada uno de los ciudadanos colombianos, a quienes les corresponde propender a su logro y mantenimiento.

Sobre la realización del derecho a la paz, un elemento importante es lo que refiere a la vida en el hogar, con la familia, pues cada uno de sus miembros debe crear, desde allí, espacios y nuevas prácticas que desarrollen en sus integrantes capacidades que permitan la reflexión, el reconocimiento por el otro, la convivencia y el amor a uno mismo y al prójimo.

El pensamiento complejo de Edgar Morin

Dice el profesor Morin (2007) que del vasto conocimiento que a lo largo de nuestra existencia hemos acumulado como civilización humana, dejamos de lado, por una parte, la importancia de la organización de este conocimiento, y, por la otra, lo hemos convertido en teorías e ideologías gobernadas por sistemas de ideas que desconocen el sentido mismo de la ciencia, lo que nos ha llevado a decaer en una *ceguera intelectual de la razón*¹⁴ que nos conduce a la autodestrucción, pues no hay consciencia de lo que estamos haciendo con el conocimiento. Morin (2007) dice que estamos inmersos en una visión unidimensional que impide reconocer y aprehender la complejidad de lo real. Critica el pensamiento cartesiano por su simplificación, carácter disyuntivo, reduccionista y abstracto, que separa al sujeto pensante (*ego cogitans*) del objeto (*res extensa*), que se asume como la división entre la filosofía y la ciencia, pues se consideraba necesario que las ideas *fuieran claras y distintas, y reducidas* a una única verdad.

En estos tiempos, a pesar de la promoción de transformaciones que subsanan esta disyuntiva, para facilitar la comunicación entre la ciencia y la filosofía y el conocimiento de sí mismas, aún permanece el separatismo entre lo que este autor denomina los tres grandes campos del conocimiento científico: la física, la biología y la antropología. Y lamentablemente, no siendo suficiente con ello, se consideró que una manera de superar tal aislamiento era mediante otra forma de simplificación, es decir, el reduccionismo de lo complejo a lo simple¹⁵. Así, no se hizo esperar el desperdigamiento del conocimiento bajo la denominación de *hiperespecialización*, lo cual abrió más brechas entre las áreas del conocimiento y la red compleja que existe acerca de la realidad, y que podemos observar en nuestra cotidianidad, cada vez más desintegrados entre seres humanos y de los seres no humanos.

En este sentido, dice Morin (2007) que el pensamiento simple y lineal no concibe la interacción que existe entre lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*) o unidad dialéctica. Si bien puede unir haciendo abstracción de lo que comprende por unidad, disuelve la diversidad, o puede reunir la diversidad, pero sin tener en

14 Dice que la patología de la idea está en el idealismo, donde la idea oculta la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad. La enfermedad de la teoría está en el doctrinarismo y en el dogmatismo, que encierran a la teoría sobre ella misma y la petrifican. La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable. Agrega que, a pesar de todo ello, hay quienes pasan por alto este pensamiento complejo, como Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, entre otros. Aquellos desconocen que solo el pensamiento complejo nos permitiría civilizar nuestros conocimientos (Morin, 2007).

15 Entonces ocurrió la reducción de lo biológico a lo físico, de lo humano a lo biológico.

cuenta la unidad. Esto nos conduce a la *inteligencia ciega*, como lo refiere el autor, pues se mantienen los aislamientos y no comprende que entre el observador y la cosa observada existe un vínculo inescindible.

En razón a lo anterior, Morin (2007), manteniendo la relación entre la unidad y la diversidad, plantea su comprensión acerca de la complejidad como “el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (p. 32). Ello incluye también las indeterminaciones, las incertidumbres, pues en este mundo de la complejidad son componentes importantes que, sin ser reducidos a dicho fenómeno, sí se presentan en sistemas altamente organizados, lo que produce una composición entre el orden y el desorden.

Es de anotar que para el profesor Morin, la capacidad de unir dimensiones antagónicas de nuestro mundo fenoménico, del cual emergen diversas relaciones que actúan de forma aleatoria entre el orden y el desorden para organizarse, suscita en el individuo el relevo del pensamiento simple y reduccionista por el desarrollo de la capacidad del pensamiento complejo.

Uno de los elementos por destacar de la complejidad es la autoorganización; esta nos recuerda que el orden de todo lo que vive no es simple, reduccionista y determinista. En razón a ello, Morin (2007) resalta que desde el punto de vista ontológico del objeto, la autoorganización tiene dos rasgos que lo describen. El primero es la *individualidad*: por un lado, todo objeto físico es separado de la naturaleza para ser estudiado; por el otro, sus unidades elementales también están separadas de su ambiente, considerado prescindible. El segundo aspecto es la *autonomía*, pero no absoluta, pues es organizacional y, por lo tanto, relativa.

El sistema autoorganizador, si bien es cierto que se ha separado, y cuenta con dos rasgos que lo distinguen (autonomía relativa e individualidad), se une cada vez más al ambiente en la medida que se abre a las interacciones que la complejidad le ofrece, lo cual significa que requerirá no cerrarse en sí mismo, para que pueda ser completado por el ambiente ajeno; esto es lo que el autor ha denominado un *sistema auto-eco-organizador*. En otras palabras, el todo está en el interior de la parte que está en el interior del todo.

Otro elemento importante en la complejidad de Morin es la relación que existe entre sujeto, objeto y medio, que se presentan como inseparables desde el paradigma de la complejidad. Pero antes, tomaremos unas líneas introductorias que servirán para contextualizar lo considerado por la ciencia occidental en cuanto al sujeto y al objeto.

Debemos recordar que el elemento característico de la ciencia moderna fue quitar de su vista la presencia del sujeto, y fijar su atención en el objeto, pues se consideraba que su existencia no obedecía a la presencia del observador y, por lo tanto, podía ser estudiado y explicado como tal de manera independiente.

El objetivo de dejar a un lado al sujeto era poder observar la realidad objetivamente, sin que mediara una valoración subjetiva, que perturbara o deformara tal realidad. Por ello, el método de experimentación y el procedimiento de verificación tienen aceptación en dicho paradigma, y con ellos, la ciencia moderna, a pesar de todos sus avatares, ha avanzado (Morin 2007).

El sujeto, al no tener cabida en la ciencia moderna, adoptó como suyo el humanismo, que a su vez les dio lugar a la ética, a las ideologías y a las religiones, entre otras. Con esto, el sujeto, desde el polo opuesto, también eliminó al objeto, que se desvaneció en el sujeto que piensa. Esta dualidad, propuesta por Descartes, contribuyó a ampliar la brecha entre uno y otro en aras de preservar, supuestamente, una realidad objetiva, pero a costa de la anulación del otro, fuera sujeto u objeto.

Sin embargo, y a pesar de dicha negación, lo cierto es que la relación sujeto-objeto hace que en el objeto haya una parte del sujeto, y que en este exista una parte del objeto; por lo tanto, el sujeto que mantiene sus atributos y cualidades lo es en razón de un ambiente objetivo que le permite reconocerse y existir, a la vez que el objeto *es* respecto a un sujeto que observa y piensa. Según Morin (2007), existe una relación inseparable y complementaria, pues cada uno por sí solo no es suficiente.

Dicho todo lo anterior, Morin (2007), para definir al sujeto, se abstiene de someterlo a la exigencia de ser consciente, ser sensible —aun cuando indica que nosotros nos desarrollamos con afectividad—. Así, refiere que el sujeto debe “ponerse en el centro de su propio mundo, ocupar el lugar del ‘yo’. Todos los seres humanos podemos decir *yo*, pero nadie más que *yo* lo puede hacer por mí” (pp. 96-97). Ello tiene que ver con la comprensión de la relación compleja entre autonomía y dependencia, que son al mismo tiempo una y otra, lo cual comporta, desde luego, individualidad, complejidad e incertidumbre.

En suma, si relacionamos el sistema auto-eco-organizador ya mencionado, que se va haciendo cada vez más complejo, dice Morin (2007) que llegaríamos a un sujeto reflexivo, que no es otro que yo mismo, que trato de pensar la relación sujeto-objeto (p. 69). Por lo tanto, el ser humano está llamado a ser auto-eco-organizador, toda vez que tiene la capacidad de ser sujeto auto-eco-organizador y constructor de espacios y culturas de paz.

Luego de presentar el pensamiento complejo de Edgar Morin, dejamos para el final los tres principios medulares de la complejidad, cuya relación y complementariedad entre sí es clara. A partir de aquellos, explicaremos la complejidad del derecho a la paz.

El primer principio, denominado *principio dialógico*, hace referencia a la relación entre orden y desorden, es decir, construye un diálogo entre dos elementos antagónicos que, cuando se complementan, producen la organización y la

complejidad. Este principio contribuye al mantenimiento de la comprensión de opuestos en la unidad (Morin, 2007). El segundo principio, llamado *principio de recursividad organizacional*, se explica con los movimientos circulares: cada movimiento es producido y, al mismo tiempo, es productor. Por esta razón, adopta la denominación de “recursividad que organiza”, pues hay una relación cíclica entre el producto y los efectos, que a la vez son causas y productores de lo que los produce. En ese sentido, Morin (2007) afirma que somos productos y productores a la vez. Así, con este principio, se disuelve la comprensión lineal de causa-efecto, de producto-productor, pues todo lo que es producido vuelve a incorporarse en lo que ya se ha producido, en un *ciclo en sí mismo autoconstitutivo, autoorganizador y autoprodutor*. El tercer principio es el *principio hologramático*, según el cual, nos dice Morin (2007), la parte está en el todo y el todo está en la parte. Esta comprensión supera el reduccionismo —que solo ve las partes— y el holismo —que solo ve el todo.

La crítica al pensamiento complejo de Edgar Morin

El profesor Reynoso (2006 y 2009) ha sido un duro e implacable crítico¹⁶ del pensamiento complejo de Edgar Morin, y así lo ha expresado en sus libros *Complejidad y caos* y *Modelos o metáforas*. Según este autor, el camino medio de Morin no es genuinamente equidistante; Morin le ha otorgado más atención al *pensamiento laxo*, al asociarlo a la imaginación, en lugar de concederle la merecida importancia al pensamiento lógico y matemático que componen las ciencias de la complejidad, a fin de integrarlos en su planteamiento (2006).

También cuestiona Reynoso (2006) uno de los principales argumentos del pensamiento complejo: el de la autoorganización. Argumenta que el profesor Ashby (1962) rechaza la noción de *autoorganización*, toda vez que ni una máquina o un ser vivo puede cambiar su propia organización, si no es con la participación de un factor externo, con lo cual lo externo se convierte en su insumo. Cabe decir que, a pesar de ser llamados ‘ilusos’ o ‘seguidores de lo metafísico’, quienes consideramos que efectivamente un organismo vivo puede autoorganizarse, debemos decir que la biología nos muestra lo absurdo que es este cuestionamiento. Toda vez que la naturaleza tiene la capacidad de autoproducirse, autorregenerarse, en

16 También critica Reynoso (2006) que haya dejado de lado algunos estudios de primera fuente y trabajos de importancia en la materia, como también el no preocuparse por comprender otros textos que le fueron de utilidad para su planteamiento. En ello, consideramos que si bien es cierto lo que afirma el autor, si se quiere obtener resultados diferentes, hay que hacer las cosas de otra manera, caminar en otro sentido. Si bien Prigogine (1997) y Maturana y Varela (1972) no fueron referentes de la complejidad para el profesor Reynoso, sí lo fueron para Morin. En suma, el pensamiento complejo moriniano se integra y construye desde una visión diferente a la que echa de menos su crítico más asiduo.

un primer momento y luego de hacer interacciones entre el exterior y el interior. Y de la misma manera sucede con los seres humanos, pues nuestra capacidad de autoobservarnos y reinventarnos para adaptarnos a un medio que está afuera y adentro de nosotros nos permite autoorganizarnos.

Entre tanto, las críticas de Reynoso (2009) también han sido dirigidas hacia los tres principios medulares del pensamiento complejo, puntualmente en su texto *Modelos o metáforas*, en el cual refiere que desempeñan un papel circunstancial en el planteamiento moriniano.

Respecto al principio dialógico, señala Reynoso (2009) que “está impregnado de un esencialismo pertinaz al servicio de un raro concepto de causalidad” (p. 16), pues cuestiona que entre el orden y el desorden se pudiera dar vida a la organización y, por lo tanto, a la complejidad, y afirma que tal razón es equivocada en un sentido técnico. El autor agrega que “no son entidades dotadas de vida e iniciativa, ni fuerzas en batalla, sino el resultado de dos maneras inversas de medir la misma cosa” (2009, p. 18). Por lo tanto, insiste en que el diálogo entre opuestos planteado por Morin no se basa en que estos elementos sean la matriz de las cosas o las ideas, sino que obedecen a una *didáctica del lenguaje cultural*, lo que quiere decir que es el mismo investigador quien aplica la subjetividad y hace que el diálogo surja.

En cuanto al principio de recursividad organizacional, dice Reynoso (2009) que por el hecho de explicar su planteamiento en forma de bucle, ello no quiere decir que la causalidad que se pretende presentar sea mejor que otra, y, por lo tanto, referirse a las causalidades no lineales o circulares resulta ser errado. A esto añade que “En la ciencia compleja, linealidad o no linealidad implican aquello que es cuantitativo, en valores de parámetros y valores de variables” (2009, p. 18). Por ello rechaza que la causalidad, bien sea circular o no lineal, exista en la práctica de lo científico.

Respecto al principio hologramático, Reynoso (2009) señala que la hipótesis según la cual el todo está en la parte y la parte en el todo debe ser probada empírica o matemáticamente, pues esto permitiría, por un lado, conocer si se trata de inducciones que no tienen un sustento científico, y, por el otro, saber si tal planteamiento hace parte de una ley o algoritmo que así lo explique.

De otro lado, el profesor Solana (2011) defiende, en su gran mayoría, los planteamientos de Edgar Morin, y critica a Carlos Reynoso que luego de haber juzgado a Morin por la ausencia de los sistemas adaptativos complejos, no los haya ni siquiera caracterizado, y se haya limitado a indicar algoritmos que actúan en estos sistemas.

En ese sentido, el profesor Solana (2011) menciona que para mantener vigente y renovado el pensamiento complejo moriniano, este requiere un diálogo eficaz con los sistemas adaptativos complejos, es decir,

[...] aquellos que tienen la capacidad de obtener y procesar información. Los cuales están constituidos por diferentes elementos activos que interactúan dentro de un marco normativo, que en todo momento permite sacar provecho de las experiencias aprendidas y con plena adaptación al medio ambiente. (Gell-Mann, 1994, p. 39)

Entre los ejemplos referidos por Gell-Mann (1994), se encuentran el computador programado, para que indique nuevas estrategias con las que se pueda ganar en un juego, pero también menciona la misma humanidad, y se refiere a esta como un sistema adaptativo complejo. Para Holland (1995), un ejemplo es la ciudad de Nueva York.

Teniendo en cuenta lo anterior, más que los sistemas adaptativos complejos, consideramos pertinente referirnos a la dinámica de sistemas complejos¹⁷. Izquierdo *et al* (2008) la definen como

[...] otra técnica de modelado de sistemas complejos. Inicialmente estudiada para modelar sistemas en ingeniería, poco a poco se fue abriendo espacio en otras áreas del conocimiento. Parte de su idea fundamental es el concepto de *retroalimentación o causalidad circular entre variables observables*. Estas variables pueden describir algún atributo de los componentes básicos del sistema, o referirse a alguna magnitud global de aquel. Además, se trata de una técnica a través de modelos matemáticos que permite modelar y simular por ordenador sistemas económicos, sociales, biológicos, tecnológicos, entre otros. (p. 101; cursiva añadida)

Teniendo en cuenta lo anterior, desde el Sistema Adaptativo Complejo, hay una pretensión de armonizar la dinámica de los algoritmos y la dinámica del pensamiento complejo, diálogo que es visto por Solana como necesario para seguir evolucionando. No obstante, en lo que se refiere a los tres elementos nucleares del pensamiento complejo y sus diferentes componentes, consideramos que, si bien pueden dialogar tales dinámicas, pensar en un sistema adaptativo complejo basado en algoritmos dejaría de lado la actividad de pensar y sentir con creatividad, y esta sería sustituida por la de racionalizar todo en números y medidas, con lo cual volveríamos a los tiempos de Galileo y Descartes.

17 Respecto a la dinámica de sistemas, véase Martín (2010); Aracil y Gordillo (1997); Sterman (2000), y Ford (2010).

La complejidad del derecho a la paz

Para analizar y explicar este apartado, tendremos en cuenta los tres principios nucleares del pensamiento complejo de Edgar Morin: dialógico, recursivo organizacional y hologramático.

En el apartado correspondiente al pensamiento complejo de Morin, veíamos que una de las características de su propuesta se hallaba en la autoorganización, a partir del bucle orden-desorden-organización. El derecho a la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento, y, como observábamos en las aportaciones que ha realizado la jurisprudencia constitucional al respecto, los actores involucrados son, al igual que el Estado, todos y cada uno de los ciudadanos que habitan un territorio (para el caso nuestro, somos los colombianos los obligados a hacer efectivo este derecho y deber). Se trata de hallar un punto de equilibrio donde las posiciones contrarias no se eliminen, sino se comprendan a partir de las diferencias, respeten sus identidades e individualidades, autoorganicen y cohabiten en una sociedad o comunidad; en otras palabras, se trata de suscitar sujetos auto-eco-organizadores de paz.

Ver el derecho a la paz desde el pensamiento complejo de Edgar Morin significa someterlo al examen de los tres elementos esenciales de su propuesta. Respecto al primer elemento, el *dialógico*, la idea es comprender que entre seres humanos es natural el conflicto, pero es aun mayor la relevancia de este principio cuando afirmamos que este derecho no se ve realizado sino con quien tiene una posición antagónica. Precisamente se logra el diálogo entre opuestos que suscitan conflicto, entre quienes consideran que solo existe la verdad que cada uno defiende, lo cual suscita el conflicto. En todo caso, es importante recordar lo que mencionábamos sobre la relación entre el sujeto y el objeto en la ciencia moderna, y, en consecuencia, el reconocimiento del otro como un interlocutor válido.

En este sentido, el conflicto sería positivo solo si se transformara mediante lo dialógico —pues donde no hay conflicto, no hay elementos para promover el diálogo—, en un escenario entre el orden y el desorden, con miras a producir una autoorganización en cada sujeto auto-eco-organizador y constructor de paz. Esto nos permitiría comprender el diálogo, si lo observamos desde el plano jurídico, como derecho —de uno mismo— y como deber —con el otro—, pues permite la producción de espacios y entornos que le permiten al sujeto promover cambios en su actitud y comprometerse con su realización consciente.

En este orden de ideas, Krishnamurti (1954) reitera que la paz y el orden en el mundo la viviremos cuando nosotros como sujetos, mediante el autoconocimiento, la observación y el verdadero pensar, transcendamos los sistemas de creencias y valores que suscitan disputas y confusión.

De otro lado, cuando hacemos referencia al segundo principio, el *recursivo organizacional*, estamos hablando de la causa y del efecto cíclico, del producto y de lo que se produce después de ese diálogo entre antagonistas. Si somos producto de lo que producimos, y efecto de lo que causamos, es de suma importancia ser conscientes de la actitud que tomamos con el pensamiento, la acción y la palabra. Toda vez que esto funciona como un bumerán, todo aquello que hacemos a otros regresa, todo aquello que hacemos a otros lo hacemos a nosotros mismos. Por ello, es necesario actuar, pensar y hablar de manera consciente para que nuestra vida y entorno se autoorganicen de manera armónica, al igual que con los otros, es decir, con quienes integran la sociedad, y la paz se realice como el derecho. Si lo armonizamos al tenor de lo expresado por Krishnamurti (1954), la sencillez de la mente y del corazón será lo que transformará al sujeto y al mundo en el que vivimos.

Respecto al tercer principio del pensamiento complejo de Morin, el *hologramático*, si la parte está en el todo y el todo está en la parte, la idea es superar el reduccionismo que solo ve las partes o el todo. Este principio permite comprender que su explicación radica en la comunidad y en el individuo. La palabra *comunidad* se compone de dos aspectos: *común* y *unidad*. Cuando hablamos de comunidad, estamos haciendo referencia a todos los sujetos-unidad que son comunes entre sí (por ejemplo, los seres humanos que habitan un territorio) y que, a su vez, no anulan a ningún sujeto; por el contrario lo reconocen, pues se trata de integrar cada unidad, o a cada sujeto, en lo común.

Ahora bien, podemos explicar el principio hologramático mediante el individuo. Cuando mencionamos la palabra *individuo*, por lo regular hacemos referencia a alguien, y lo que queremos hacer es invitar a un otro a que también lo observe y analice de otra manera. Al decir “individuo”, estamos señalando que aquello que se integra por dos no se puede dividir. Si hacemos la analogía con nuestra sociedad, veremos que así sucede, pues la sociedad sería el “uno solo”, y cada miembro de la sociedad, el “uno y otro”.

Con ello, queremos hacer caer en la cuenta de que estamos relacionados con el otro, no solo con el papá, la mamá, los hermanos, la familia, sino también con el amigo, el vecino, el ciudadano, el extranjero, el conocido, el desconocido... es decir, con todo aquel que habita este maravilloso planeta Tierra. Y a la vez que somos parte de este sistema de vida como un todo, somos también únicos e irrepetibles, hacemos parte de un proceso de evolución continuo que quizá desconocemos o ignoramos.

Krishnamurti (2008) afirma que en el aislamiento no puede haber existencia, pues *ser* es estar relacionado, y sin relación no hay existencia; por ello, es necesario comprender el sentido de la relación. La sociedad existe en cuanto existimos nosotros; esta no es un ente separado en sí mismo, sino el producto de nosotros

y de nuestra relación con los demás. Por ello, toda acción que esté proclive a olvidar que somos inseparables nos conducirá a la propia destrucción y, como dice Krishnamurti (1954), a la sequedad de la mente y del corazón.

Este análisis traído al ejercicio del derecho a la paz nos es mucho más sencillo comprenderlo si vemos que lo hologramático está presente en nuestra vida cotidiana, en la relación que tenemos con el otro, y en la comprensión de nosotros mismos, no solo en virtud de nuestro propósito dentro de la sociedad, sino también del aporte de la sociedad a cada uno de nosotros, siempre teniendo presente que somos auto-eco-organizadores y constructores de paz.

Estos tres elementos que hemos analizado y explicado analógicamente son una contribución a la construcción de una cultura de paz y, por supuesto, al derecho a la paz para nosotros, para nuestra sociedad, para nuestro país.

Conclusiones

Dentro del catálogo de los derechos humanos, el derecho a la paz ha sido ubicado por la doctrina internacional, a pesar de sus bienintencionadas críticas, como derecho emergente de tercera generación, y, por ende, debemos afirmar que es un derecho humano.

Así las cosas, este derecho, al ser de aquellos que han sido denominados también “de la solidaridad”, o “derechos nuevos”, aún no ha sido definido en un tratado internacional con carácter vinculante jurídicamente, a pesar de estar contenido en una Declaración aprobada por resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1984.

De otro lado, vemos que en nuestra Constitución Política fue incorporado este derecho por la Asamblea Nacional Constituyente, en 1991, lo que permitió que el Tribunal de cierre de la Jurisdicción Constitucional de nuestro país hiciera algunas precisiones y sentara jurisprudencia en lo relativo a intentar delimitar y definir el alcance del derecho a la paz. Esto implicó su análisis como un derecho y como un deber, cuya titularidad ha sido colectiva, y su cumplimiento, de carácter subjetivo, lo que hace que cada colombiano, además de las instituciones públicas, propenda por su real y efectivo cumplimiento, para que podamos gozar —nosotros y las futuras generaciones— de una Colombia en paz.

Para finalizar, podemos decir que el derecho a la paz, visto desde el pensamiento complejo de Edgar Morin, especialmente a partir de los tres elementos nucleares de su propuesta, nos ha permitido construir una analogía útil para extraer su fundamento epistemológico desde la organización del conocimiento, y poder explicar la complejidad del derecho a la paz como elemento medular en la construcción de una cultura de paz.

Referencias

- Alston, P. (1984). Conjuring up new human rights: A proposal for quality control. *American Journal of International Law*, 78(3), 607-621.
- Alston, P. (1982). Third generation of solidarity rights: Progressive, development, or obfuscation of international human rights law? *Netherlands International Law Review*, 29(3), 307-322.
- Andrew, F. (2010). *Modeling the environment*. Washington D. C.: Island Press.
- Ara Pinilla, I. (1990). Las transformaciones de los derechos humanos. Madrid: Tecnos.
- Aracil, J. y Gordillo, F. (1997). *Dinámica de sistemas*. Madrid: Alianza.
- Ashby, R. (1962). Principles of the Self-Organizing System. En H. Von Foerster y G. W. Zopf, Jr. (Eds.), *Principles of self-organization* (pp. 268, 269). Colorado: Information Systems Branch, U. S. Office of Naval Research. [Publicado en *Emergence: Complexity and Organization*, 6(1-2), pp. 102-106, en 2004].
- Corte Constitucional de Colombia. (1992). Sentencia T-008. Magistrado ponente: Fabio Morón Díaz. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1992/t-008-92.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (1995). Sentencia C-225. Magistrado ponente: Alejandro Martínez Caballero. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1995/c-225-95.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (1995). Sentencia C-283. Magistrado ponente: Gregorio Hernández Galindo. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1995/c-283-95.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2000). Sentencia C-328. Magistrado ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2000/c-328-00.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (2006). Sentencia C-370. Magistrados ponentes: Manuel José Cepeda Espinosa, Jaime Córdoba Triviño, Rodrigo Escobar Gil, Marco Gerardo Monroy Cabra, Álvaro Tafur Galvis y Clara Inés Vargas Hernández. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1995/c-283-95.htm>
- Falcón y Tella, M. J. (2003). Las generaciones de derechos y la guerra. *Anuario de Derechos Humanos Universidad Complutense de Madrid*, 4, 35-54.

- Flinterman, C. (1990). Three generations of human rights. En J. Berting (ed.), *Human rights in a pluralist world individuals and collectivities*. Londres: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Roosevelt Study Center, Meckler, pp. 75-81.
- Galtung, J. (2004). *Human rights in another key*. Cambridge: Polity Press.
- García, J. M. (2010). *Teoría y ejercicios prácticos de dinámica de sistemas*. Barcelona: Juan Martín García.
- Gell-Mann, M. (1994). *El quark y el jaguar. Aventuras de lo simple y lo complejo*. Barcelona: Tusquets.
- Gómez, F. (1999). *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Holland, J. H. (2004). *El orden oculto. De cómo la adaptación crea complejidad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica
- Izquierdo, L., Galán, J., Santos, J., y Del Olmo, R. (Julio-diciembre de 2008). Modelado de sistemas complejos mediante simulación basada en agentes y mediante dinámica de sistemas. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (16), 85-112.
- Kooijmans, P. H. (Diciembre de 1990). Human Rights-Universal Panacea? Some reflexions on the so-called Human Rights of the Third Generation, *Netherlands International Law Review*, 37(3), 315-329.
- Krishnamurti, J. (1954). *Un nuevo enfoque de la vida*. México, D. F. Krishnamurti. [Charla transmitida por la All-India Radio de Madrás, el 16 de octubre de 1947).
- Krishnamurti, J. (2008). *Aprender es vivir. Cartas a las escuelas*. Madrid: Gaia. [Traducción de Armando Clavier —Cartas 1 a 55— y de Javier Gómez Rodríguez —Cartas inéditas].
- Lavielle, J. M. (1990). Les rapports entre les droits de l’homme, le developpement y la paix. *Revue Trimestrielle des droits de l’homme*, (1), 211-229.
- Marks, S. (1980-1981). Emergen human rights: A new generation for the 1980s? *Rutgers Law Review*, 33, 436 y ss.
- Maturana, H. y Varela, F. (1972). *De máquinas y seres vivos. Una caracterización de la organización biológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria Lumen.
- Mesa, G. (2010). *Derechos ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el “Estado ambiental de derecho”* (2.ª ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Moreno, A. (4-6 de julio de 1979). *Los derechos humanos de la solidaridad*. Ponencia presentada en las IV Jornadas de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Universidad de Granada, Granada, España.
- Morin, E. (2006). *El método 2. La vida de la vida* (7.^a ed.). Madrid: Cátedra. [Traducción de Ana Sánchez].
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Naciones Unidas. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado. (S. F.). *Declaración sobre el derecho de los pueblos a la paz*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/RightOfPeoplesToPeace.aspx>
- Naciones Unidas. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado. (S. F.). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- Naciones Unidas. (S. F.). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- Pelloux, R. (Enero-junio de 1981). Vrais et faux droits de l'Homme. Problemes de definition et de classification. *Revue de droit public et de la science politique en france et a l'étranger*, 97(1), 53-68.
- Pérez-Luño, A. (1991). La evolución del Estado social y la transformación de los derechos fundamentales. En E. Olivas (coord.), *Problemas de legitimación en el Estado social* (pp. 91-106). Madrid: Trotta.
- Pérez-Luño, A. (2006). *La tercera generación de derechos humanos*. Navarra: Aranzadi.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las incertidumbres*. Madrid: Taurus. [Traducción de Pierre Jacomet].
- Prigogine, I. y Nicolis, G. (1987). *La estructura de lo complejo: en el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*. Madrid: Alianza. [Versión española de A. Klein; revisión técnica de José Luis Sánchez Gómez].
- Reynoso, C. (2009). *Modelos y metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Reynoso, C. (2006). *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los libros de la Catarata. [Traducción de Adolfo Fernández].

- Rodríguez, M. E. (2010). *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación* (2.^a ed.). Madrid: Dykinson.
- Solana, J. L. (2011). El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprendiones y revisiones necesarias. *Gazeta de Antropología*, 27(1) – 2011. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/15241>
- Sterman, J. D. (2000). *Business dynamics: Systems thinking and modeling for a complex World*. Boston: Irwin MacGraw-Hill.
- Uribe, D. (1986). *La tercera generación de derechos humanos y la paz*. Bogotá: Plaza & Janés.
- Vasak, K. (1998). El derecho humano a la paz. *Tiempo de paz*, (48), 20-22.
- Vasak K. (1990). Les différentes catégories des droits de l'Homme. En *Les Dimensiones universelles des droits de l'Homme* (pp. 297-316). Bruselas: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.