

DERECHO A LA INFORMACION Y DERECHOS CULTURALES*

ALESSANDRO GIULIANI

Profesor de la Universidad de Perugia

Es efectivamente función de la misma facultad el discernir lo verdadero y aquello que es similar a lo verdadero; además, los hombres están suficientemente dotados para lo verdadero y logran las más de las veces la verdad. Por lo tanto, referirse a la probabilidad y a la verdad pertenece a la misma disposición. ARISTÓTELES, Retórica, 1355a.

SUMARIO

I. Los derechos culturales. II. El derecho a la información como poder de exigir. III. ¿Es posible su justificación filosófica? IV. El derecho a conocer lo verdadero en la tradición dialéctica. V. Sociedad de lo verdadero y sociedad de lo útil en Vico. VI. Conclusión.

I. LOS DERECHOS CULTURALES

Los derechos culturales (entre los cuales podríamos considerar el derecho a la información, el derecho a la educación, y en general, el derecho al saber) no parecen tener el *pedigree* de una larga y consolidada tradición filosófica y jurídica. Fijemos aquí nuestra atención al derecho a la información, porque él ha obtenido ya algún raro, aunque controvertido, reconocimiento en el derecho positivo: en el derecho internacional (art. 19 de la declaración universal de los dere-

*Traducción del Prof. Jaime Williams Benavente.

chos del hombre), en el derecho constitucional¹, y en el derecho comercial (por ejemplo, en el art. 2621 del código civil italiano). De aquí que la justificación filosófica de tal derecho, podría tener un valor sintomático para toda la gama de los derechos culturales.

Es cierto que tal derecho resulta muy a menudo confundido con derechos análogos, como la libertad de prensa² y la de opinión; el mismo art. 19 de la declaración universal de los derechos del hombre parece haberlo introducido con cierta vacilación: "cada uno tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión, incluso el derecho de no ser molestado por las propias opiniones y aquel de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas con cualquier medio y sin distinción de fronteras".

El derecho a la información parece encontrar su fundamento más bien en un difuso estado de ánimo de la conciencia común antes que en los escasos reconocimientos del derecho positivo. Puede ser clarificador, bajo tal perspectiva, la comparación con la libertad de prensa, porque esta última aparece un instrumento cada vez más inadecuado para resolver la problemática jurídica y política de la información. La libertad de prensa, en cuanto "poder de hacer", es conectable al esquema clásico de los derechos subjetivos, respecto al cual la función del Estado es meramente negativa: considera la información desde quien la trasmite, y no desde quien la recibe. Por lo tanto, ella es un corolario de la libertad de pensamiento, y parece ligada a los problemas de la sociedad del siglo xviii. Si profundizamos los presupuestos iluminísticos³ de tal libertad, intuiremos las relaciones que la ligan a

¹Hay expresa referencia sobre ello en el art. 40 de la constitución yugoslava de 1963; cfr. sobre este tema, Rivero, *De la liberté de la presse au droit à l'information: police et service public dans le régime administratif de la presse*, en el volumen colectivo *La stampa*, Barcelona, 1965, 473.

²Es significativo el título del ensayo de Maheu, *Diritto all'informazione e diritto ad esprimere la propria opinione*, en *I diritti dell'uomo*, Milano, 1960, 269 (La obra es una colección de textos publicados por la UNESCO en relación a una encuesta de 1947 sobre los problemas teóricos que habría suscitado la redacción de la Declaración internacional de los derechos del hombre). cfr. también Benito, *El derecho humano a la información y la enseñanza del periodismo en las dos Europas*, en volumen colectivo *Las constantes de Europa*, Barcelona, 1969, 705.

³El pensamiento iluminístico revela, sin embargo, una cierta oscilación entre una dirección jurídica (que concibe la libertad de prensa como

aquella categoría fundamental de los derechos subjetivos que es el derecho de propiedad. Desde un punto de vista general, —según los iluministas franceses— el pensamiento va tutelado como propiedad⁴, y se llega a afirmar que el hombre en razón de sus posesiones *debe hablar* o adquiere el derecho de hacerse representar⁵. Para Diderot, la libertad de prensa debe ser monopolio de la parte más iluminada de la nación, y los frutos mismos del pensamiento van tutelados como propiedad; esto aparece en armonía con una visión distributiva de la justicia que da a cada uno lo suyo, según capacidades y méritos individuales.

La conexión de la libertad de prensa a la categoría clásica de los derechos subjetivos ha terminado por evidenciar y tutelar su contenido económico. La prensa ha terminado por ser considerada prevalentemente una actividad comercial, industrial e intelectual, al igual que las otras. Y —por este camino— se ha venido afirmando el poder económico de las grandes agencias de información. La libertad de prensa no aparece, pues, construida en relación al destinatario de la información sino indirectamente, y a veces es caracterizada por una visión pesimista en comparación con ella⁶. Podríamos, a esta altura, pregun-

un derecho subjetivo absoluto), y una política según la cual la libertad de prensa es un medio de difusión de posiciones ideológicas e instrumento de lucha. Así, para Robespierre, la libertad de prensa es un derecho absoluto que sirve para proteger al ciudadano frente a los abusos de los gobernantes, es una forma del derecho de resistencia contra el despotismo. La intervención más notable es el discurso sobre la libertad de prensa pronunciado en el Club de los Jacobinos el 9 de mayo de 1791 (vid. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*. Milano. Varese, 1968. 36). En tal discurso Robespierre afirma que —siendo las leyes obra de los déspotas— “*la liberté de presse est le plus redoutable fléau du despotisme*”. Según Helvetius “a la crítica y, por consiguiente, a la libertad de prensa, las ciencias físicas deben su perfección” (cfr. *Antologia degli scritti politici degli ideologi francesi del settecento*, a cargo de Maffey, Bologna, 1961, 75). En Marat la libertad de prensa es vista desde una perspectiva política (cfr. el prefacio de Spada a: *Marat, l'amico del popolo*. Roma, 1968).

⁴Maffey, prefacio a *Antología*, cit. 16.

⁵Diderot, Vid. *Représentants dell'Enciclopedia* (in *Scritti politici*, a cargo de Díaz. Torino, 1967, 714).

⁶Lippmann, *Public Opinion*, New York, 1922.

¿debemos continuar defendiendo la libertad de prensa, como “una máxima metafísica” —para usar la expresión de Dicey— o bien reconocer una esfera de los derechos de los particulares, frente a la información?. Parece pues necesario indagar las dificultades prácticas y teóricas que implica el reconocimiento de tales derechos.

II. EL DERECHO A LA INFORMACION COMO PODER DE EXIGIR

Es difícil determinar frente a quién existe este derecho a la información; quién, en suma, tiene la obligación de informar. En la doctrina francesa⁷ se sostiene que el derecho a la información pertenecería a la nueva categoría de los “poderes de exigir”, que ha sido construida en contraposición a aquella clásica de los “poderes de hacer” (en cuya categoría parecía estar comprendida la libertad de prensa). La nueva categoría de los derechos implica no la abstención, sino la actividad de promoción del derecho y del Estado: al Estado, y sólo al Estado, correspondería la tarea de organizar la satisfacción de las necesidades individuales y sociales. El procedimiento del servicio público aplicado al dominio de la información responde en definitiva, a una doble necesidad: a) la primera es de orden práctico y cuantitativo: sólo la intervención del Estado puede procurar al Estado sus medios necesarios; b) la segunda es de orden ético y cualitativo: el Estado tiende a garantizar la objetividad de la información, sustrayéndola a los intereses de los particulares. Hay en esta concepción una intuición válida y es que la información no pertenece al dominio del derecho privado. Pero en la solución hay, quizás, una idea simplificada de la comunicación humana y de la verdad. Se sustituye a una situación pluralista (a la que no se puede desconocer una función correctiva) aquella del monopolio de la información: al poder económico de los particulares, aquel político, y tal vez más peligroso, del Estado. Nos parece, sin embargo, que por esta vía se afirma —más bien que el derecho a la información de los particulares— el derecho del Estado a informar.

Todavía más difícil parece defender la tesis, según la cual existe

⁷Rivero, *op cit.* 478 (sobre la organización de los servicios públicos de información, y, en particular, de la Agence France Presse y la Radiodiffusion et Télévision française).

una obligación de informar por parte del periodista: la respuesta en nuestro derecho positivo ha sido negativa. El derecho a la información ha sido definido “una imaginativa expresión privada de cualquier contenido concreto”⁸. El problema se ha dado a propósito del derecho de crónica; pero no se han hecho concesiones de parte de la doctrina. Se ha afirmado que el ciudadano, “no tiene un derecho frente a los periodistas a ser informado de los hechos que suceden en el ámbito de la comunidad, sino que tiene un derecho frente al Estado de que no se impida la libertad de crónica, en cuanto el ejercicio de tal libertad es uno de los presupuestos de la libertad de opinión, y, por tanto, de la libertad de sus elecciones políticas y sociales”⁹. En el plano de la jurisprudencia hay un raro reconocimiento de la obligación de informar, en una sentencia del Tribunal de Perugia, en la que se afirmó que “los periodistas tienen no sólo la facultad, sino el deber de informar sobre hechos y noticias que puedan ser de interés”¹⁰.

Pasando ahora a las dificultades teóricas, podríamos preguntarnos si es posible una justificación filosófica del derecho a la información; las dificultades prácticas verdaderamente atenúan la proyección de la resistencia que él ofrece a toda tentativa de atracción en la órbita de aquella categoría de los derechos subjetivos, que representa la estructura que lleva la ciencia jurídica continental. La filosofía de los derechos subjetivos, que hemos heredado de la tradición del iusnaturalismo moderno, aparece inadecuada en cuanto está construida el relación a particulares tipos de derecho (el derecho real y el derecho de crédito), y en relación a un particular ideal de justicia¹¹, que es relativo a la fenomenología del cambio de punto de vista de la cantidad, al

⁸Delitala, *I limiti giuridici della libertà di stampa*, en *Iustitia*, 1959, 395.

⁹Nuvolone, *Cronaca (diritto di)* en *Enciclopedia del Diritto* (Milano) XI (1962) 421 (en 422, *Il cosiddetto diritto all'informazione*).

¹⁰Trib. Perugia 22 de mayo de 1954, en *Riv. pen.* 1954. II, 915; cit. por Nuvolone. *op. cit.* 422.

¹¹Sobre la relación entre la teoría de los derechos subjetivos y el ideal distributivo de la justicia nos permitimos remitir a nuestros ensayos: *Le variabili della giustizia nella tradizione giuridica europea*, en *Las constantes de Europa*, Barcelona, 1969, 127; *La giustizia come reciprocità*, en *Riv. trim.* 1970, 755. Hay que tener presente que la justicia conmutativa —en cuanto presupone el primado de una justicia que da a cada uno “lo suyo” (derecho)— es un aspecto particular de una visión distributiva de la fenomenología de la justicia.

de la utilidad. La justicia conmutativa supone una concepción voluntarista¹² e individualista: el individuo que está al centro del derecho es un individuo aislado, más allá de la sociedad, que razona y calcula prescindiendo de toda actitud simpatética; el *homo juridicus* de los juristas aparece, bajo esta perspectiva, la nueva cara del *homo oeconomicus* de los economistas individualistas del siglo XVIII. En suma, la problemática del intercambio es considerada desde el punto de vista del intercambio "económico" justo e igual: y encuentra su expresión más significativa en el derecho comercial y en el derecho del trabajo. No es una casualidad que el derecho de propiedad y el contrato representen el fundamento de nuestro ordenamiento jurídico, y del modo mismo de concebir el derecho: la relación jurídica es una relación meramente formal entre voluntades individuales.

III. ¿ES POSIBLE SU JUSTIFICACION FILOSOFICA?

Un profundizado examen del derecho a la información nos debería llevar a delinear el fundamento filosófico de toda una serie de derechos —como el derecho a la educación— que podríamos hacer entrar en el nuevo capítulo de los derechos culturales. La justificación filosófica aparece inadecuada cuando pasamos a considerar la fenomenología del cambio del punto de vista cualitativo¹³, o sea desde el punto de vista de los valores, de las opiniones, de las informaciones (de las verdades, en suma). Ya anticipamos que, una justificación tal, supone el reconocimiento de un lado de la conexión entre derecho y verdad, y del otro, de una cierta contaminación entre derecho y moral. Pero, —si consideramos la filosofía clásica como parte integrante de la tradición occidental— no nos debería resultar difícil, reencontrar la justificación filosófica de los nuevos derechos. Podríamos entrever ya la justificación en el ideal griego de la *isegoría* y de la *isonomía*: o sea, en la igualdad de la palabra y en la igualdad delante de la ley. El derecho a conocer la verdad, a ver y saber (o —para usar el lenguaje moderno— el derecho a la información), representa el fundamento de la ley del diálogo, del derecho a hacer valer y a poner en discusión

¹²Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1968.

¹³Sobre tal fenomenología, vid. *La giustizia come reciprocità*, cit.

los demás derechos. La concepción clásica parece tener, pues, una concepción menos orgullosa y ambiciosa del hombre y de su razón, y por lo mismo, insiste sobre la dimensión *sociol* del saber práctico.

La teoría de la información está al centro de la atención del hombre griego en sus aspectos teóricos y prácticos; la exaltación del momento del testimonio es un momento particular de esta libertad de ver, al que le fue dado el nombre de autopsia: testimoniar significa hacer ver. Esta relación entre información y testimonio orientó jurídicamente toda la problemática de la comunicación humana. En esta perspectiva la opinión no aparece algo irracional; ella es un juicio basado sobre la información recibida a través de la vista y de los testimonios: y el testigo debe referir lo que ha visto¹⁴. Se trata de una obligación que tiene su fundamento en el derecho a conocer la verdad, sin la cual la sociedad se corrompería. La misma filosofía se nos aparece como una filosofía del testimonio, de la autoridad, (entendida como testimonio de quien es competente), de la opinión: es una filosofía, en suma, *more iuridico*. El proceso de formación de la opinión está ligado a un espíritu crítico, y a un continuo examen de la credibilidad de la fuente de información, a una continua confrontación; la mayor parte de la información está ligada al testimonio: a) en la historiografía, el segundo libro de las *Historias* de Heródoto es un tratamiento de los cánones de valoración de los testimonios y de la información; b) en el proceso, un gran puesto tiene el testimonio y particular atención le dedicaron los tratados de retórica judicial; c) en la filosofía (y pensamos en aquellas estoica y cínica) el filósofo aparece como testigo de las propias ideas con sus acciones y su vida; como fundamento de la cultura y de la libertad hay un examen continuo de la información y del saber.

El conocimiento, a través de testimonios es fundamental e ineliminable no sólo en la búsqueda de la verdad judicial, sino de cualquier verdad relativa al mundo humano. Ella aparece siempre ligada a una actitud simpatética, y al modelo jurídico de razonamiento. En el dominio de la opinión, la objetividad absoluta no es posible, y debemos contentarnos con una verdad probable, concebida en oposi-

¹⁴Sobre estos presupuestos aparece legítimo distinguir entre "hecho" y "opinión" a propósito del testimonio del periodista, como lo hemos sostenido en *Stampa ed opinione pubblica*, en Riv. Trim. dir. proc. civ., 1965, 281.

ción a la verdad necesaria, propia de las ciencias demostrativas. Pero el primado del conocimiento a través de testimonios, que está latente en todas las formas de la cultura griega, subentiende el reconocimiento de cierta tendencia de la naturaleza humana por la verdad.

IV. EL DERECHO A CONOCER LO VERDADERO EN LA TRADICIÓN DIALECTICA

Un reconocimiento en este sentido llega a ser explícito en la filosofía aristotélica, y sobre este aspecto (estrechamente conectado con nuestro tema) querríamos aquí, llamar la atención. En la obra del Estagirita se precisa, en efecto, la conexión entre valor lógico y axiológico de la verdad, que estaba latente en la especulación precedente. Si en la *Retórica*¹⁵, en efecto, se afirma que por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, en la *Ética a Eudemo*¹⁶ se reconoce que todo hombre posee una peculiar tendencia a lo verdadero; todo individuo posee, en suma, un ojo particular para la verdad. Pero ¿Cuáles son los presupuestos filosóficos de tal reconocimiento?. Ello aparece en fin de cuentas, ligado con una concepción de lo filosofía, “dialéctica” y “jurídicamente” orientada.

Se ha tenido presente que en la dialéctica aristotélica la búsqueda de la verdad es, en un cierto sentido, búsqueda de la justicia: la lucha contra los argumentos engañosos, contra las falacias, es lucha contra el abuso y la injusticia¹⁷. La dialéctica, en suma, —entendida como lógica *more iuridico*, como reglamentación del diálogo— es el principal vehículo de esta conexión entre derecho y verdad. La distinción entre la dialéctica (arma contra el mentiroso) y la sofística, está en la intención de buscar la verdad, no en la utilización de los medios, que son comunes al dialéctico y al sofista. La dialéctica —en cuanto impone la reglamentación de la comunicación y de la información en el litigio— mira a establecer una situación de reciprocidad en la búsqueda de la verdad: ella, por tanto, está permeada de juridicidad. Tal

¹⁵*Rhet*, 1355 a 21.

¹⁶*Eth. eud.*, 1216 b.

¹⁷Sobre la relación entre verdad y justicia en el pensamiento aristotélico, vid. Giuliani, *La definizione aristotelica della giustizia*. Perugia, 1971 (lit).

como existe el abuso en el cambio relativo a la utilidad, existe también el abuso en el cambio relativo a aquel bien que es la verdad.

La relación entre verdad y derecho es el reflejo de una contaminación del derecho con la psicología y la moral; se trata de una moral que —refiriéndose a la conducta del individuo en la sociedad— se resuelve en un análisis de aquellas disposiciones morales, a las que el mundo griego dió el nombre de virtudes. La fenomenología del derecho, en esta perspectiva, arranca no desde la norma, no desde la ley, sino de las disposiciones morales, que son naturales en el sentido que la palabra “natura” tenía en el mundo clásico. No era, en suma, la naturaleza fisicista, materialista, o mecanicista de los modernos; no era ni siquiera la razón con la “R” mayúscula de los iusnaturalistas del siglo XVII y XVIII. En aquella clásica estaba comprendida la naturaleza del hombre, en sus instintos y en sus tendencias, en los cuales estaban ya prefigurados los valores del hombre¹⁸. Entre estas tendencias estaba —y sobre esto llamamos la atención— la disposición a buscar la verdad y a huir del error; éste —y no otro— es el significado de la colocación de la ciencia entre las virtudes dianoéticas, definidas —con un intraducible giro inglés— *truth-attaining habits*¹⁹. Entre las virtudes dianoéticas merece una mención particular también el intelecto (Voös) entendido en el sentido clásico de intuición inmediata, sentido común, *sensus recti et iniusti*. En este contexto, la fenomenología de la justicia parece fundar sus raíces en el cambio y en los conflictos del cambio en relación a aquel bien que es la verdad.

No es por casualidad que —una vez introducido el concepto moderno de intelecto, como “medio” para la búsqueda de la verdad— decayera el reconocimiento de esta tendencia del hombre por la verdad²⁰. No es que el hombre esté hecho para la verdad, sino que la verdad está hecha para el hombre; los reflejos de este cambio sobre el modo mismo de concebir el Derecho merecen ser estudiados. Es

¹⁸Villey, *Historique de la nature de choses*, in Arch. Philos. du Droit, 1965, 270.

¹⁹Stigen, *The structure of Aristotle's Thought*. New York, 1966, 265.

²⁰Sobre los reflejos de la subjetivización de la razón, vid. Horkheimer, *Eclipse of Reason*. Oxford, 1965. Si el hombre se engaña en la búsqueda de la verdad, la moralidad debe ser obra del legislador, cfr. Fasso, *Storia della filosofia del diritto*, II, Bologna, 1968 (327: Il pensiero della rivoluzione francese).

cierto que el derecho —una vez desvinculado de aquellos presupuestos— estaba destinado a abrir un hecho organizativo, técnico; la razón, en efecto, cesa de ser dispensadora de verdades, y se convierte en un medio para asegurarse la verdad como un instrumento para alcanzar el fin. Los reflejos, se pueden coger en el mismo modo de concebir la libertad de prensa en el cuadro de la teoría de los derechos subjetivos.

Pero ¿se han perdido aquellas intuiciones?. La ciencia del proceso ha recogido esta herencia, porque la conexión entre verdad y justicia se revela de modo particular en el momento del juicio; lo que ha sucedido en la Edad Media en una atmósfera filosófica, dominada por el Derecho y por la dialéctica. Querriamos recordar, bajo este aspecto, la discusión relativa al testimonio de las partes, que está conectada a la introducción del mecanismo procesal de las *posiciones*²¹. Se planteó a aquellos juristas el problema de la justificación de la obligación del *respondere*, y la respuesta fue encontrada en el principio de la igualdad de las partes: el entrecruzarse de las *posiciones* representaba una eficaz instrumento de búsqueda de la verdad (*ad eruendam veritatem*). Precisamente en una situación de reciprocidad, parece encontrar su fundamento el reconocimiento de una especie de derecho a conocer la verdad. Sería necesario, sin embargo, esperar hasta Vico para que el elemento jurídico —peculiar de la comunicación en el proceso— fuese extendido al saber común.

V. SOCIEDAD DE LO VERDADERO Y SOCIEDAD DE LO UTIL EN VICO

Desde las primeras frases Vico puso en evidencia que la primera forma de sociedad nace de la tendencia del hombre a buscar la verdad: *Natura enim nos ad veritatem fecit... ut fumus oculis, stridor auribus, navibus foetor adversus est et infestus, ita errare, nescire, decipi humanae menti inimicum*²². La misma ciencia es una disposición natural

²¹Castellari, *Delle posizioni nella procedura comune italiana*, en Glück, *Commentario alle Pandette*. Milano, 1903, xi, 68; Giuliani, *Il concetto di prova*, Milano, 1971.

²²Oratio I de 1699 (*Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinam orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento*) en Vico, *Le orazioni inaugurali*, el *De Oratorum Sapientia* y las *Polemiche*, 1914, 13.

a lo verdadero, en una situación de cooperación; y en este contexto está en primer plano el principio del *veriloquium* como primera manifestación de la buena fe. Se reclama la atención sobre el daño que deriva de la ausencia de la buena fe en la sociedad literaria; pero la ciencia, en su aspecto de comunicación, no es diversa del saber común. Como ha sido señalado “el que interrogado responde mentirosamente, roba la verdad a quien lo interroga, que es el mayor de todos los bienes, y con ello atenta a la regla de la equidad”²³.

La tendencia a la adquisición del saber es una donación divina; y el estulto que renuncia a saber es el peor enemigo de sí mismo. Para Vico, en suma, los hombres están hechos, en primer lugar, para conocer la verdad, incluso antes que la utilidad; el problema está entonces en asegurar un intercambio equitativo ya de las utilidades, ya de las verdades. Estas son las ideas que encuentran un mayor desarrollo en el *De uno*²⁴; se afirma aquí que *homo natura factus, non ad sua solius, ut ferae bestiae, sed ad communicandas cum aliis hominibus utilitates* pero sobre todo *natus est ad societatem veri rationisque colendam*. Y si por un lado *vere vivere* y *honeste vivere* terminan por aparecer como términos correlativos, por el otro, la *societas veri* parece propia a la *societas aequiboni*. Se ha observado que “cada una de estas sociedades tiene sus leyes y sus principios. Pero la existencia de una autónoma y pura sociedad de la verdad y de la razón es una abstracción para Vico; ella llevaría a suponer la existencia de una verdad eterna, fuera de toda relación concreta, perfectamente abstracta, por consiguiente”²⁵.

VI. CONCLUSION

Vico, en fin, tiene la intuición de que la comunicación humana implica un intercambio de tipo particular, que va subentendida en la ley de la razón; el mundo humano, y las mismas instituciones sociales, dependen de este tipo de intercambios. El derecho a conocer la ver-

²³Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile de G. B. Vico*. Firenze, 1936, 207

²⁴*De uno*, §XLV. Han llamado la atención sobre este aspecto, más bien olvidado, de la filosofía viqueana, Candela, *Diritto ed umanità in G. B. Vico*. Empoli, 1970; Pasini, *Diritto, società e stato in Vico*. Napoli, 1970.

²⁵Candela, *op. cit.*, 83.

dad, la *vis veri* —o para usar el lenguaje moderno— el derecho a la información, aparece como el fundamento de todos los derechos, y, en particular, del derecho a la comunicación humana. Pero, incluso en Vico, un reconocimiento así, parece depender de aquello de la relación entre verdad y derecho²⁶, y su filosofía, bajo tal aspecto, parece recoger la herencia más viva de la tradición dialéctica y jurídica. En el análisis del fenómeno de la comunicación humana, es, en efecto, central el momento jurídico. He aquí, por qué podríamos hoy retornar a Vico²⁷ para encontrarle una justificación filosófica al derecho a la información, que es, tal vez, el más significativo entre los derechos al saber.

El filósofo napolitano nos enseña que la sociedad de lo útil no puede subsistir sin la sociedad de lo verdadero.

²⁶En la filosofía contemporánea del derecho se está revalorando, bajo diversos aspectos, la problemática de la relación entre la verdad por un lado y la justicia (y el derecho) por el otro. Perelman (*La Giustizia*, con pref. de N. Bobbio, Torino, 1959; *Justice et Raison*, Bruxelles, 1963) ha insistido en la conexión de la justicia con las técnicas de la razón; Opocher, v. *Giustizia* (en Enc. Dir. cit. xvi (1966) 557) repropone el problema de la "justicia como reconocimiento de la verdad".

²⁷Un significativo retorno de la cultura contemporánea a Vico está en el vol. colectivo *Giambattista Vico. An International Symposium*, edited by Tagliacozzo. Baltimore, 1969.